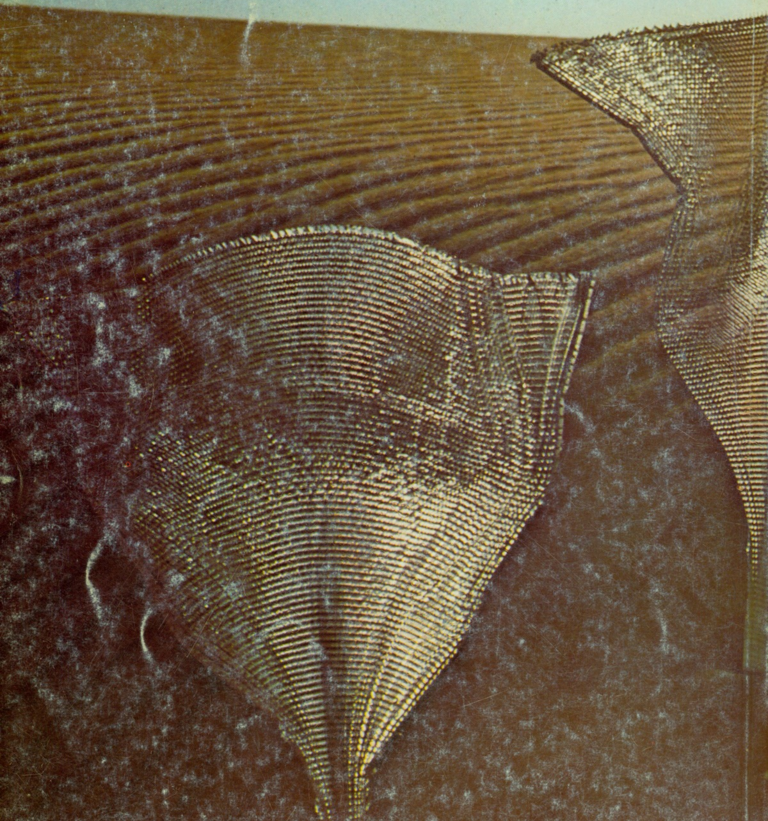
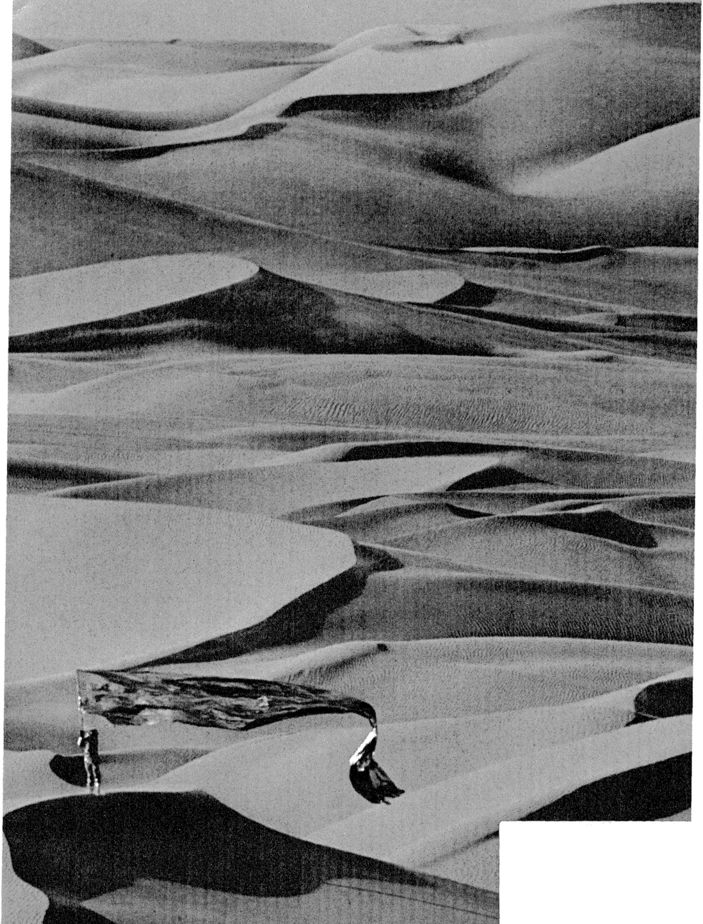
٣١

فكر وفن





Nr. 31 1978 15. Jahr

العدد ٣١

FIKRUN WA FANN

فكر وفن

Herausgeber: Albert Theile

يصدرها ألبرت تايلا

٢ بابر يوهانسن ، «القديم» و «الحديث» فى النظرية الازدواجية

Baber Johansen, Tradition und Moderne in der Dualismus-Theorie

٢٠ فالتر دوستال ، تطور حياة البدو فى الجزيرة العربية فى ضوء المادة الأثرية

Walter Dostal, Die Entwicklung des Beduinen-Lebens in Arabien im Licht des archäologischen Materials

٤٤ ناجي نجيب ، الرحلة الى الشرق والرحلة الى الغرب

Nagi Naguib, Die Reise nach dem Osten und die Reise nach dem Westen

٦٦ جميل عطيه ابراهيم ، العين مرآة الجسد ، قصة قصيرة

Gamil Atiyya Ibrahim, Das Auge, Spiegel der Seele, Erzählung

٦٩ نعيم عطيه ، العين العاشقة أجيال الفن التصويري الحديث فى مصر

Naim Atiyya, Das sehende Auge, Generationen der modernen Malerei in Ägypten

٧٨ فن النحت الألماني المعاصر ، جنتر هيزه ، نوربرت كريكه ، هنز ناجل ، ماتشينسكي دينجهوف ، رينر كريستر ، هده بيل ، بول ديركس ، مارينه لوديكه

Heutige deutsche Plastik, Günter Haese, Norbert Kricke, Hans Nagel, Matschinsky-Denninghof, R. Kriester, Hede Bühl, Paul Dierkes Marianne Lüdicke

٨٦ قلانس من وسط آسيا وفارس بمتحف علم الشعوب ببرلين

Mützen aus Zentralasien und Persien im Berliner Museum für Völkerkunde

٨٨ اراس اورن ، قصائد من «المانيا ، خرافة تركية»

Aras Ören, Gedichte aus «Deutschland, ein türkisches Märchen»

٨٩ مراجعات الكتب Buchbesprechungen

صور الغلاف الخارجية والداخلية مأخوذة عن كتاب هينز ماك «رحلات استكشافية فى حدائق صناعية» «Expedition in künstlichen Gärten» ، وصور الكتاب من عمل توماس هوبكر ، ونصوصه من وضع اكسل هيك وهينز ماك وديتر هونيش . (مجلة شترن ، دار نشر جرونر ويار ، هامبورج ١٩٧٨)

يقدم الناشر ودار النشر شكرهما لكل من ساهم بمعونته فى إعداد هذا العدد .

إدارة التحرير : Adresse der Redaktion: Albert Theile, CH 3027 Berne, Postfach 83, Switzerland

دار النشر : F. Bruckmann Verlag, D-8 München 20, Postfach 27, Bundesrepublik Deutschland

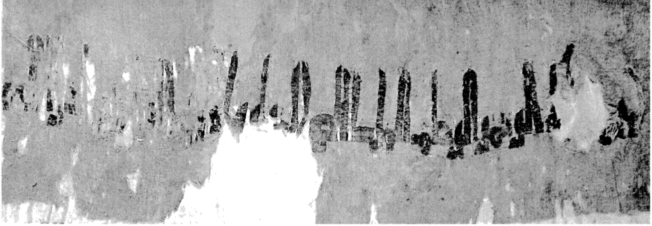
تظهر مجلة «فكر وفن» العربية مؤقتاً مرتين فى السنة .
الاشتراك : ١٢ مارك ألماني ، ــ النسخة الواحدة : ٦ مارك ألماني ؛
ثمن الاشتراك للطلبة : ٧٫٥٠ مارك ألماني .
تقدم طلبات الاشتراك الى دار النشر .

الطباعة : F. Bruckmann KG, Graphische Kunstanstalten, München

صف الحروف : Rheingold-Druckerei, Mainz

حقوق النشر ، ألبرت تايلا ، برن ، سويسرا ، و ف . بروكمان ، ميونيخ .

كتب عر
(إهـ



نسيج، يعود في الأرجح الى العصر الفاطمي، مصر

بابر يوهانسن

«القديم» و«الحديث» في النظرية الازدواجيــة

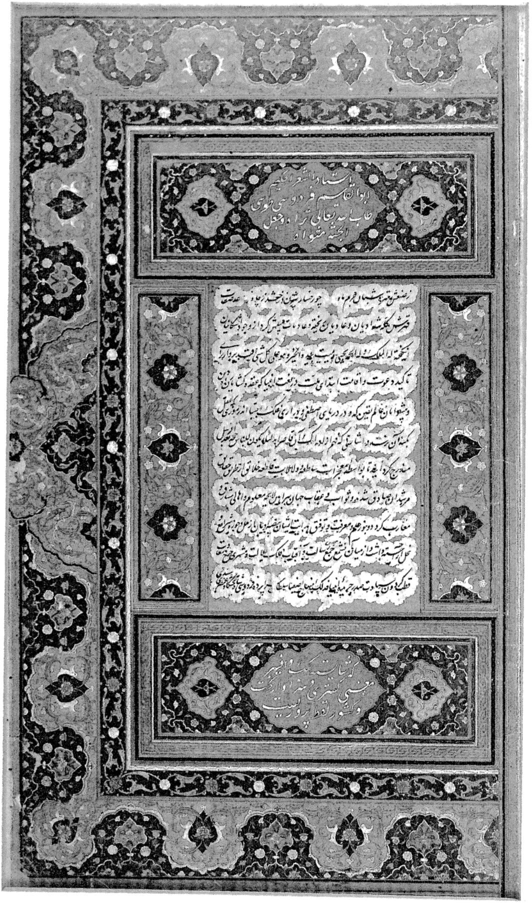
تتفق العلوم الاجتماعية الغربية التي تهتم بدراسة المجتمعات الشرقية على وصف هذه المجتمعات بالازدواجية، وينطبق هذا بوجه خاص على علوم الاقتصاد والاجتماع والجغرافيا، كما امتد هذا المنحنى أخيرا إلى علم التاريخ الذي تمتع طويلا بمناعة تحميه من هذه المصطلحات. والمقصود بتعبير الازدواجية هو التفاوت بين القطاع التقليدي والقطاع الحديث في المجتمعات الشرقية.

تردد توجيه النقد إلى قصور مفهوم «الحداثة» و«الحديث» في هذا التصور الازدواجي، وليس في نيتي تكرار هذا النقد، ولا اعتزم كذلك المشاركة في ذلك الاتجاه الرجعي الذي دأب على أن يغض الطرف عن العوامل الاقتصادية وأن يقلل من أهمية الفروق الجسيمة في الدخل وفي أنواع النشاط الجسماني والعقلي والنفسي بين قطاعات المجتمع المستعمر، ثم يخرج علينا معلنا «حداثة الموروث» أو «القديم».

إن هدفي هو أن أوضح - عن طريق نموذج المغرب - كيف أن استخدام مفهومي «التراث» (أو «الموروث») Tradition والحداثة Moderne كمفهومين متعارضين متضادين يقوم في الواقع على إحلال مفهوم «التراث» (أو «الموروث») محل مفهوم «التاريخ»، وهذا يعني كما سنوضح بعد أن يلعب مفهوم «الموروث» في مجال العلوم الاجتماعية الأوربية دورا مماثلا للدور الذي حاول أن يؤديه نظام الحماية الفرنسية في مجال السياسة.

ويبدو لي من الضروري - خصوصا إذا تعلق الأمر بقضية الحوار بين الحضارات - أن نعرف مفهوم «التراث» (أو «الموروث») ونحدده عند أطراف عملية الحوار وأن نبين علاقة هذا المفهوم بالتاريخ.

لذلك أبدأ بعرض موجز لتاريخ مفهوم «التراث» (أو «الموروث») في القرن التاسع عشر. اكتسب مفهوم «الموروث» Tradition والاتصال بالماضي (أو «الاستمرار») Kontinuität بمعنى موقف الذات التاريخية وعلاقته بهذا التاريخ، اكتسب في أوربا أهمية كبرى في مجالي التاريخ والفلسفة بعد الثورة الفرنسية، أي



صفحة من مقدمة شاهنامه للفردوسي

بعد انهيار النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي السابق. ونحن نرى منذ البداية مفهومين متضادين «للتراث» (أو «الموروث») يقفان وجها لوجه: المفهوم الأول هو مفهوم المحافظة على التقاليد والأصول الذي حملت لواءه الأرستقراطية الفرنسية، وهو مفهوم يؤكد أهمية الأشكال والبنى الاجتماعية الموروثة، ويعلي من شأن هذه الأشكال والبنى ويرفع رايتها في وجه التحولات التاريخية الواقعة. والأرستقراطية حين تذكر بهذه الأشكال الماضية المنقرضة وتخلع عليها وحدها صفة الشرعية، تسعى في الواقع إلى بعثها من جديد.

أما المفهوم الثاني «للتراث» (أو «الموروث») فهو مفهوم البرجوازية الصاعدة ولا يستهدف هذا المفهوم القضاء على الهوة الفاصلة بين نظام ما قبل الثورة ونظام ما بعد الثورة أو طمس معالم الخلاف الجذري بينهما، كما لا يدعي اطراد حركة التاريخ بانتظام وثبات دون تغيير جوهري، وإنما يسعى إلى دعم نظام ما بعد الثورة باعتباره الوريث الشرعي للثورة، ويضم هذا المفهوم تاريخ نشأة القوى الثورية، وعلاقة هذه القوى بالطبقات المعادية لها وعلاقتها بالقوى الاجتماعية الأخرى، ويشمل بالتالي جميع أشكال التعبير الأدبية والسياسية والعلمية التي حملت بذور الثورة ومهدت لها، ومن خلال هذه الأعمال الثورية تتثبت البرجوازية من هويتها الذاتية وتؤكدها.

كانت وظيفة «الموروث» في الفترة التي كانت البرجوازية فيها على ثقة من قدرتها على الوفاء بتطلعات ومضمون هذا «الموروث» هي الربط بين مرحلة التغيير الثوري ومرحلة التطور والتقدم التالية، «فالموروث» هنا هو السند الشرعي الذي تستند عليه البرجوازية في ممارستها العملية.

إن «الموروث» بهذا هو السند الشرعي للذات التاريخية hist. Subjekt فمن خلاله تتعرف على تاريخها الماضي الحي وتستوعب هذا التاريخ[1].

يفترض مفهوم «التراث» (أو «الموروث») هذا وجود ذات أو شخصية تاريخية بوسعها التعرف على مجمل وضعها التاريخي، (على الرغم من عجز جميع الفلسفات التي ذهبت هذا المذهب عن إبراز هذه الذات في صورة محسوسة). ويعبر هذا المفهوم عن الأمل في أن تأخذ هذه الذات التاريخية على عاتقها قيادة الجنس البشري وفقا لهذه المعرفة الشاملة من أجل صالح البشرية على مختلف المستويات. المسؤولية الملقاة على هذه الذات هي إذن أن تصوغ «تاريخ العالم» وأن تدفع به في مجراه الحقيقي، وتضمن تقدم الجنس البشري في إطار هذا التاريخ.

ليس مفهوم التراث بهذا المعنى حقيقة أو موضوعا مفردا ولا هو شكل ما غير مثاله من الأشكال وبغض النظر عن ارتباطه بغيره من الأشكال، فالذي يقصد به دائما هو **عملية استيعاب الذات التاريخية لأشكال الاجتماع والممارسة الماضية وامتلاكها ناصية هذه الأشكال وأثر هذه الأشكال وفاعليتها في الحاضر، وليس معناه بحال من الأحوال إخضاع الحاضر للماضي.**

وعندما تعقد الذات أو الشخصية التاريخية بينها وبين أشكال الاجتماع والممارسة الماضية علاقة استيعاب خلاقة، وحين تعيد النظر في هذه الأشكال وتتناولها بالصياغة، فإننا نستطيع فقط في هذه الحالة - كما ذهبت البرجوازية الصاعدة - فهم «التراث» (أو «الموروث») بوصفه وسيلة تأمين الهوية التاريخية وتأصيل أشكال الممارسة الحاضرة. «الموروث» (أو «التراث») الذي تسعى البرجوازية الأوروبية إلى الحفاظ عليه هو - بتعبير أتباع سان سيمون Saint Simon - «تراث التقدم». ولكن تحول البرجوازية ذاتها سرعان ما يجهض هذا التراث ويجرده من مضمونه. ونرى صدى ذلك بالفعل عند هيجل وأوجست كونت، فليس بوسعهما التمسك

[1] يقصد بالذات التاريخية مفهوم Le Sujet Historique كما استخدمه لأول مرة هيجل في محاضراته عن فلسفة التاريخ وكما تطور فيما بعد، ويعبر اصطلاح الذات التاريخية بهذا المعنى عن فكرة تطور الإنسانية وانتقالها من مرحلة متقدمة إلى أخرى أكثر تقدما بفضل ما تمارسه من أفعال وما تؤديه من نشاطات.

بهذا «التراث» دون إنقاص، وإنما يتمسكان به على حساب محتواه، فهما يناديان بالتقدم ويعلنان في نفس الوقت نهاية مرحلة التقدم التاريخي القائم على صراع الأضداد.

خضع الوعي العلمي للبرجوازية لعوامل حاسمة بدأت في تشكيله منذ ذلك الحين: أهمها صعود الطبقة العاملة (البروليتاريا)، وانتفاضات عامي ١٨٣٠ و١٨٤٨، وأخيرا وليس آخرا مقاومة الشعوب المستعمرة لهؤلاء الذين نصبوا أنفسهم أوصياء على تقدم النوع البشري. وصاحب إخفاق أساليب الممارسة البرجوازية في تحقيق تقدم التاريخ العالمي وتقدم النوع الإنساني، اضمحلال الثقة في وجود الحاضر وعلاقتها بطبيعة الممارسة في الماضي، وكيف أن أهداف الحاضر تحدد موقف الذات التاريخية من عناصر الماضي ومضامينه التي تكتسبها موروثا للحاضر، هذا والعودة إلى الموروث تؤمن للذات التاريخية في ممارستها عدم الانطلاق من فراغ ومواصلة البناء على أساس. وبهذا يكتسب «الموروث» صفة الأداة والمقياس لمراقبة اتجاه الممارسة الحاضرة. ولكن مفهوم التساوي بين حقب التاريخ يفصم عرى الصلة بين هذه الحقب وبالتالي يقطع الصلة بين الماضي والحاضر، ويقضي على مفهوم «الموروث» هذا. ومع إسقاط معيار «الممارسة» والتطبيق تسقط بالضرورة فكرة التقدم في العملية التاريخية.

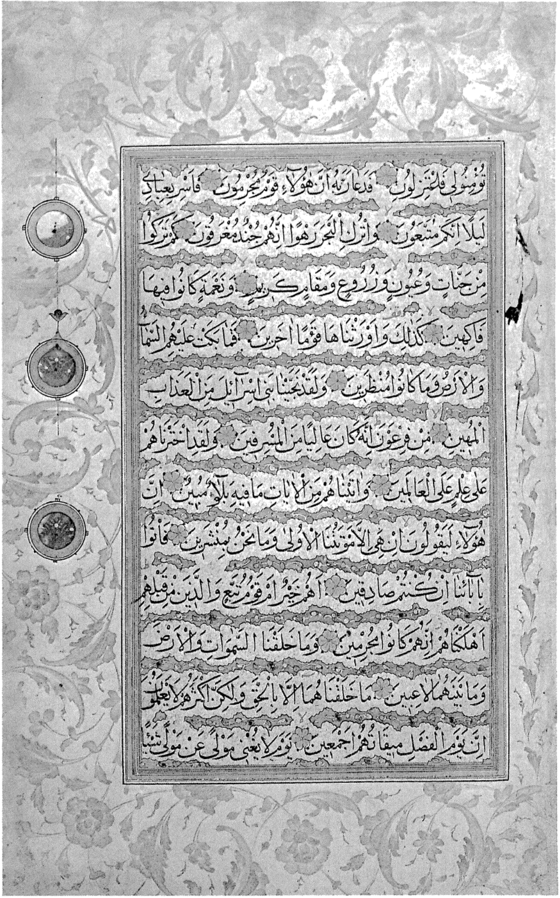
ونجد ليبولد فون رانكه Ranke في ألمانيا وهيبوليت تين Taine في فرنسا، وهما أبرز ممثلي هذا المذهب التاريخي وأبعدهما أثرا، - على ما بينهما من فروق جوهرية - يتفقان في تحديد المعايير والمفاهيم الرئيسية لهذه النظرية التاريخية الجديدة: فهما ينكران فكرة تقدم الجنس البشري على ممر التاريخ، وينتهيان إلى القول بنوع من النسبية التاريخية التي لا يستطيعان توضيح كيف يتكون على أساسها تاريخ العالم أو يمكن فهمه. وفي إطار هذه النظرية التاريخية انفصلت الممارسة العملية عن المعرفة وانفصمت عرى الصلة بين «الموروث» و«التاريخ».

منذ ذلك الحين أوكلت قضية «الموروث» إلى العلوم الاجتماعية التي اقتفت أثر هذه النسبية التاريخية. إن «الموروث» في نظر ماكس فيبر M. Weber في ألمانيا ودوركهايم Durkheim وليفي برول Lévy-Bruhl في فرنسا هو التاريخ الذي أصيب بالتوقف والجمود. هو الشكل المتكرر بلا اختيار أو إرادة، هو الضد المقابل للعقلانية. وهم في مؤلفاتهم يبنون أو يصطنعون مجتمعات يمثل «الموروث» فيها الشكل الوحيد الممكن للتنظيم والسلطة. وبهذا يصبح «الموروث» في نفس الوقت تاريخ هذه المجتمعات الوحيد وذاتها التاريخية. ومن الواضح أن **العلاقة التاريخية** بين المجتمعات التقليدية وبين أصولها ذات أو شخصية تاريخية، وفي قدرة البرجوازية على التعرف على مجمل موقفها التاريخي والاجتماعي وتقييم هذا الموقف. وكان من أثر ذلك أن تراجع علم التاريخ عن هذا «التراث» الذي يطالب باتخاذ موقف تاريخي وإصدار الأحكام التاريخية. وبدلا من التراث القائم بالتقييم والحكم انطلقت الدعوة إلى الموضوعية الصارمة إزاء الواقعة التاريخية المفردة.

وتعلق مؤرخة الأدب الألمانية هلجه ميليتز على هذا التحول فتقول: «أخذت الأبحاث التاريخية والأدبية منذ ذلك الحين تبتعد شيئا فشيئا عن قضايا العصر الملحة وبدأت تغض الطرف عن مغزى البحث العلمي بالنسبة للإنسان ككذات تاريخية. أصبح المطلب الواجب أن تكون العلاقة بالماضي علاقة موضوعية وأسقطت وجهة الباحث المذهبية من الاعتبار. وخضع «الموروث» (أو المأثور) للنزعة التاريخية[٢] فحسب. وكانت نتيجة هذا أن سلبت

---

٢ المقصود بالنزعة التاريخية Historisierung هو إدعاء الحياد المطلق وإدعاء القدرة على تجاهل الحاضر عند النظر إلى الماضي وأن غاية الاشتغال بالتاريخ هي التاريخ لذاته، وتبعة ذلك أن ينظر الى التاريخ كمجموعة من الحوادث والحقب متسلسلة متساوية.



صفحتان من المصحف الشريف ، نهاية سورة رقم ٤٤ وبداية سورة رقم ٤٥ ، تركيا ، القرن السابع عشر

ولا هم ينصرون الا من رحم الله انه هو العزيز الرحيم ان شجرت
الزقوم طعام الاثيم كالمهل يغلي في البطون كغلي الحميم خذوه
فاعتلوه الى سواء الجحيم ثم صبوا فوق راسه من عذاب الحميم ذق
انك انت العزيز الكريم ان هذا ما كنتم به تمترون ان المتقين
في مقام امين في جنات وعيون يلبسون من سندس واستبرق
متقابلين كذلك وزوجناهم بحور عين يدعون فيها بكل
فاكهة امنين لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ووقيهم
عذاب الجحيم فضلا من ربك ذلك هو الفوز العظيم فانما يسرناه
بلسانك لعلهم يتذكرون فارتقب انهم مرتقبون

بسم الله الرحمن الرحيم

القوى الاجتماعية المتركزة فيه فاعليتها وتأثيرها على الحاضر. «وهكذا أوجد علم التاريخ التضاد بين «الموروث» و «التاريخ» إذ «اختزل التطور إلى مجرد تتابع بسيط للواقع ورد التاريخ إلى مجرد تسلسل بسيط للظواهر» (ميليتز ص ١٦١).

يتكون التاريخ وفقا لذلك من حقب متتابعة، وجميع هذه الحقب - كما يذهب ليبولد فون رانكه - «متساوية أمام الله»، وعلى عالم التاريخ أن ينظر إليها بهذا المنظار. بهذا أنيطت سلطة الحكم عليها إلى ذات فوق التاريخ أو وراء التاريخ، ومن البديهي أن هذه الذات لا يعنيها في قليل أو كثير مشكلة الموقف الذي تتخذه إزاء التأثير المستمر لممارستها التاريخية الماضية.

بهذا يصبح استيعاب أي ممارسة عملية أجنبية، أمرا خاليا من المعنى أو تعسيفا، فالمؤرخ «كمقلد لله» أو الطبيعة يقف في نقطة خارج كل تراث ويمكن لهذا السبب أن أن يتقمص أي تراث. وليس عليه من الآن إلا أن يأخذ نفسه بالحيطة والتباعد والحياد تجاه جميع حقب التاريخ دون تمييز، أيا كانت صبغة هذه الحقب.

كان ما يحدد مفهوم «الموروث» (أو «التراث») من قبل هو استيعاب الذات التاريخية لطبيعة الممارسة في الموروثة تصبح في إطار هذا التصور أمرا مستحيلا.

ومهما يكن من شيء فإن مفاهيم «الموروث» أو «التراث» هذه لا تدعي إمكانية تعايش مجتمع تقليدي ونظام زراعي وصناعي رأسمالي جنبا إلى جنب في إطار وحدة إقليمية وثقافية واجتماعية وقومية، دون أن تلحق بهذا المجتمع تغيرات وتحولات جذرية. أما صياغة النظرية التي تدعي إمكانية هذا التعايش فقد كانت من نصيب أجهزة الإدارة الاستعمارية في العصر الذي تلا نابوليون، ومن نصيب معاوني هذه الإدارات من علماء الأتنولوجيا والانثروبولوجيا والاقتصاد في القرن العشرين. وفي أعقاب ذلك صاغ علم الاقتصاد في الخمسينات من هذا القرن نموذج المجتمعات «الازدواجية»، ومازال هذا النموذج حتى اللحظة الراهنة يحدد إطار النقاش حول مشكلة التنمية وقضايا البلاد النامية، وبه تفسر بنى هذه المجتمعات. وجميع النظريات التي تأخذ بهذا النموذج تنطلق من تصور عام، وهو أن مجتمعات العالم الثالث تتشكل من قطاعين، قطاع حديث وآخر تقليدي، وترى أن التطور هو تطور القطاع الحديث على حساب القطاع التقليدي.

على أن هذا النموذج كان واقعا عمليا تمارسه الأجهزة الاستعمارية قبل أن يخرج في صورته النظرية إلى عالم الوجود. فلعقود طويلة قبل أن يضع بوكه Boeke - موظف المستعمرات الهولندي السابق - التصميم الأول لنظرية المجتمعات الازدواجية (وهو التصميم الذي طوره فيما بعد هيجنز Higgens ويورجنسن Jorgensen وفاي Fei ورانيز Ranis وكيللي Kelley ويلمبسون Williamson وشيتام Cheetham.

كان إداريو المستعمرات في إندونيسيا وشرق أفريقيا والمغرب قد صاغوا مفهوم المجتمعات الازدواجية في شكل برنامج اقتصادي، وفي صورة ايديولوجية تبرر سيطرتهم السياسية على هذه البلدان. أما المحاولات التي بذلت في العصر النابوليوني وفي الحقبة التي تلته لاتباع سياسة استعمارية إدماجية فقد فشلت في القرن التاسع عشر بسبب مقاومة الشعوب المستعمَرة (بفتح الميم) وغياب الدوافع والحوافز الاقتصادية لدى المجتمعات المستعمِرة (بكسر الميم) ذاتها.

قدم الاستعمار في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين - وخاصة الاستعمار الاستيطاني في إندونيسيا وشرق أفريقيا والمغرب - تصوراً جديداً متماسكاً للاستعمار، ألا وهو التصور الازدواجي، الذي يجعل من التفاوت بين حركة التاريخ المتطور وبين ذلك العدد الضخم من المجتمعات المحلية التقليدية منظورا عاما للتاريخ العالمي والوجهة التي يتجه إليها.

وقد جسم الاستعمار الاستيطاني هذه الازدواجية تجسيما

محسوسا حين قسم المجتمع المستعمر إلى مجتمعين منفصلين يعيش كل منهما على بقعة جغرافية محددة من أرض الوطن الواحد، وقسمه أيضا إلى وحدتين اقتصاديتين متجاورتين، وإلى نظامين إداريين مختلفين يخضعان في نفس الوقت لسلطة مركزية واحدة، ورأى في هذه الأزدواجية انعكاسا للتضاد بين التاريخ العالمي والتراث التقليدي المحلي في إطار دولة عالمية.

يرى الاستعمار (وهو يختلف في هذا عن الديانات التي تفوقه واقعية في هذه المجتمعات) أن يجعل من هذه الازدواجية نظاما ثابتا للسيطرة والحكم، نظاما لا يقوم على الصراع والمواجهة بين الطرفين بل على المنفعة والاحترام المتبادلين.

بهذا المنظار المزدوج رأى ليوتي Lyautey المجتمع المغربي، فقسم المغرب في بدء عهد الحماية الفرنسية إلى مغرب نافع Maroc util ومغرب ضروري أوغير نافع Maroc indisp. فالأول أي المغرب النافع يضم «جميع المناطق التي تمثل المصالح الاقتصادية الحقيقية (مناطق زراعية، مصادر مائية، غابات، مناجم الخ)»، بينما المغرب الثاني، أي المغرب الضروري يشمل الأماكن «الضرورية من الوجهة العسكرية لضمان الأمن وتطور المنافع السابقة الذكر» (بيدول Bidwell).

ويطالب ليوتي Lyoutey بإيجاد تواز بين المؤسسات وبين الفئات القيادية في هذين «المغربين»: «يجب استخدام الأطر القيادية القديمة لا القضاء عليها، يجب أن نحكم بمساعدة «الوزير القديم» Mandarin لا ضده. نحن ننطلق من أننا الآن وسنظل على الدوام أقلية ضعيفة لا تطمح إلى أن تحل محل (الآخرين). ليس بوسعنا في أفضل الأحوال إلا القيادة والمراقبة». والنتيجة التي يذهب إليها ليوتي من تأمله لطبيعة العلاقة بين نظام الحماية وبين الدولة المغربية وأعيان المغرب هي: «علينا إذن أن نتجنب انتهاك أي عرف أو تغيير أية عادة، علينا أن نفهم أن في كل مجتمع طبقة موجهة خلقت للحكم وليس بالوسع شيئا دونها، وأخرى وجدت لتحكم. (فالهدف إذن هو) وضع الطبقة الحاكمة في خدمة مصالحنا» (Hermassi in Abdel-Malik, Sociologie 132)

ويشير ليوتي في نفس الوقت بوضوح إلى أن تاريخ هذه النخبة التقليدية ومؤسساتها لا يصح أن تخرج عن كونها تراثا محليا تقليديا. ويقول أيضا: «كرست اهتمامي الأعظم لابقاء المغرب على ما هو عليه، أي الابقاء على على طابعه البالغ في الإقليمية.» (بيدول، ص ٢٠).

ينبغي إذن أن يكون المغرب مفيدا للمصالح الفرنسية، وبخاصة لمصالح رأس المال الفرنسي الذي يتحدث سمير أمين عن تأثيره فيقول: «إن استحواذ رأس المال الفرنسي على الاقتصاد المغربي لا نظير له في اتساع مداه وسرعة تغلغله» (أمين، ص ١٠١).

كانت أهداف البنوك الفرنسية الكبرى هي:

- وضع استثماراتها في الاستغلال الرأسمالي المنظم للزراعة وفي صناعات استخلاص المواد الأولية، وفي المشروعات الصناعية الأخرى التي وجدت بعد عام ١٩٤٥.
- تنشيط التجارة الخارجية والسيطرة عليها، وإقامة نظام مصرفي للتمويل والتسليف، يمكنه التحكم في جميع هذه المجالات. وقد اتجهت الاستثمارات في سبيل تحقيق هذه الأغراض إلى المدن الكبرى والموانىء ومصادر الثروات الطبيعية الهامة والأراضي الزراعية الخصبة. وهكذا تألف «المغرب النافع» من سهول مراكش الغربية، ومن المدن والمرافىء الواقعة في هذه المناطق بالإضافة إلى المنطقة المحيطة «بالوجدة» - Oujida -

كان من الضروري لحماية هذه المناطق وتأمين إمدادها بالمياه والطاقة وضع سلسلة جبال الفلاحين تحت السيطرة. ولاعتبارات استراتيجية أيضا احتلت القوات الفرنسية في الثلاثينات من هذا القرن جنوب شرق المغرب، وبذلك خضع المغرب بأكمله لأول مرة منذ قرون لسيطرة السلطة المركزية، وفرضت قوات الحماية على البلاد نظاما ماليا موحدا، وألغت تقسيم المغرب التقليدي إلى بلاد

المخزن وبلاد السيبا، واستبدلته «بالمغرب النافع» و«المغرب الضروري».

رأى نظام الحماية أن مهمة تغيير البنى الاجتماعية والاقتصادية القائمة تقتصر على «المغرب النافع». لهذا وجد من الضروري تأمين الأرض في هذا الجزء بغية تيسيرها للاستغلال الاستعماري الخاص والعام وأن وظيفة الدولة والمؤسسات الرأسمالية هي التحكم في موارد المواد الأولية الهامة، وإقامة شبكة الخدمات الأساسية الضرورية لاستغلال البلاد استغلالا اقتصاديا.

أما «المغرب الضروري» فقد اقتصر الأمر على ضرورة إحكام الرقابة عليه وإخضاعه للضرائب، فهو خارج نطاق الاستغلال الرأسمالي وليس معرضا لأية تحول اقتصادي مباشر محدود. ومن الطبيعي أن يمثل «المغرب الضروري» ـ على العكس من «المغرب النافع» ـ «المجتمع المراكشي الريفي التقليدي».

هكذا نشأ اقتصادان متجاوران يختلفان فيما بينهما اختلافا شديدا: ففي «المغرب النافع» تقوم صناعة التعدين والزراعة والصناعة والتجارة على أحدث النظم الرأسمالية وتدار بأحدث وسائل الإنتاج. وفي «المغرب الآخر» تخضع الزراعة والتجارة والمهن الحرفية للنظم السابقة على الرأسمالية، وتظل وسائل الإنتاج على ما كانت عليه في العصور الوسطى. ونشأ تبعا لذلك نظامان للتعليم يعكسان بدورهما التقسيم الطبقي في كلا المجتمعين، ونشأ بالمثل نوعان من الإدارة والرقابة.

ـ لجأت الإدارة الاستعمارية لتأمين العيش بين هذين النظامين، ومن ثم لتأمين مجرى عملية التحديث في «المغرب النافع» وجباية الضرائب في «المغرب الضروري» الإدارة الاستعمارية إلى عقد تحالف مع أعيان العشائر، يمكنها في الوقت نفسه من تحويل هؤلاء الأعيان إلى معاونين أو أشباه موظفين في الجهاز الإداري. ويبرر ليوتي هذا التنظيم الإداري بالحجة الكلاسيكية الاستعمارية الشهيرة:ـ إن احترام التقاليد والمأثورات القديمة واحترام الفئات القيادية التي تمثل هذه التقاليد من شأنه أن يضمن سيطرة الحماية بأقل نفقات ممكنة: «إن هذا أكثر ملاءمة لنظام الحماية، إنه أكثر مرونة، كما أنه يتطلب عددا أقل من الموظفين ويستغرق وقتا أقصر، ويضمن فضلا عن ذلك احترام العادات والتقاليد.» (بيدول، ص ١٠٥).

على أن احترام التقاليد ليس له ما يبرره إلا بمقدار ما يساهم في تأمين السيطرة الأجنبية وتحقيق مصالح الاستعمار الاقتصادية. (بيدول ص ١٠٥/١٠٦). فإحكام سيطرة الحماية، سيصاحبه ـ كما يقول ليوتي ـ «الاستغناء بالتدريج عن الرئيس الكبير» بيد أنه لا ينبغي الاستغناء عنه إلا إذا تعارض نشاطه العملي وتعارضت التقاليد التي يستند إليها مع المصالح الاقتصادية لنظام الحماية (بيدول، ص ١١٩).

وبالفعل استخدم نظام الحماية الفرنسي «التقاليد» طوال فترة الاحتلال وسيلة لفرض سيادته، ولكن نظام الحماية لم ينظر إلى «التقاليد» في إطار العلاقات الاجتماعية السائدة كتعبير عن علاقة الذات التاريخية بتاريخها المتوارث، ولا فهم هذه «التقاليد» بوصفها بنية العلاقات الاجتماعية المتشابكة، وإنما نظر إليها وكأنها مجموعة من الوقائع المتفرقة ولذلك لم يكن هناك مناص من أن تنهار هذه السياسة الاستعمارية وأن تقع في دوامة التناقضات الضخمة التي كشف عنها كل من جاك بيرك J. Berque وعبدالله العروي. وليس هذا بغريب، فإن النظر إلى «التقاليد» الموروثة من حيث هي أداة فحسب ووسيلة من وسائل السيادة لا بد أن يقضي على مضمونها الحقيقي، الأمر الذي حدث في جميع المستعمرات الأوربية.

ربما بدت فكرة انقسام المجتمع إلى قطاعين اجتماعيين واقتصاديين مستقلين، لا تأثير لأحدهما على الآخر، وربما بدت هذه الفكرة في بداية نظام الحماية مقبولة أو ممكنة بشكل ما، ولكن نمو الاقتصاد الرأسمالي في غرب البلاد وشمال غربها وقيام جهاز إداري يتبعه، قد صاحبه كذلك

تغيير بقية أقاليم البلاد، مما جعل تسمية هذه الأقاليم «بالمجتمع التقليدي» تسمية غير منطقية.

وعلى الرغم من ذلك فإن مفهوم الازدواجية يصادفنا في مرحلة ما بعد الاستعمار في صياغة جديدة عجيبة، عبر عنها بوجه خاص ممثلو البنك الدولي، كما ترددت أيضا في البحوث المبكرة لهيئة الأمم المتحدة. طرفا هذه الازدواجية الجديدة هما أيضا «الموروث» (أو «إرث الماضي») و«الحديث»، غير أن هذه الازدواجية تتخلى عن فكرة التكامل والمنفعة المتبادلة بين «الطرفين» وتحتفظ بفكرة التجاور والاستقلال. ويعبر عن هذا البرت وترستون A. Waterston فيقول: «أدى نظام الحماية الفرنسية إلى خلق قطاع زراعي وصناعي وتجاري وتعديني موجه لصالح الاقتصاد الفرنسي وخاضع إلى مدى بعيد لسيطرة الأوربيين، هذا إلى جانب مجتمع مغربي زراعي وحرفي بدائي تقليدي، لا صلة له تقريبا بالقطاع الأول» (وترستون، ص ٣). تعبر اللجنة الاقتصادية التابعة للبنك الدولي عن هذه الازدواجية تعبيرا أكثر إيجازا ووضوحا في تقرير لها عن المغرب فتقول «... إن الصلات التي تربط الاقتصاد الحديث بالاقتصاد التقليدى صلات واهية، ولم يكن لنمو هذا الاقتصاد الحديث تأثيرا كبيرا على حياة الأغلبية العظمى من السكان» (اقتصاد، ص ١٣).

ليس لهذه الادعاءات أساس من الصحة «فالمغرب الضروري»، أو «المجتمع الريفي التقليدي» كما سمي فيما بعد، يطابق في واقع الأمر من الناحية الجغرافية بلاد السيبا، أي مناطق القبائل التي لا تدفع الضرائب للسلطة المركزية. وعلى ما بين هذه المناطق من اختلاف في أسلوب الحياة والعمل وعلى الرغم من تفاوت أحكام المؤرخين والجغرافيين في هذا الباب، فإن جميع قبائل هذه المناطق كانت حتى القرن التاسع عشر تشترك في عدة صفات. والقائمة التالية لا تتوخى الكمال بقدر ما تبين أهم هذه الخصائص والصفات (حتى القرن التاسع عشر):

- تعاني جميع مناطق المغرب، بما في ذلك المناطق التي خضعت خضوعا مستمرا للسلطة المركزية، من الظواهر المرضية (الباثولوجية) التي كانت معروفة في العصور الوسطى كما تعاني تبعا لذلك من بنيتها السكانية (الديمجرافية) المتقادمة، وتصف لوسيت فالنسي L. Valensie هذه البنية بقولها: «... إن الأزمات تتلاحق بسرعة واطراد لا تتاح معها عملية التجديد والتعويض إلا من خلال نسبة عالية من المواليد» (فالنسي ص ٢٥) ويثبت نوان Noin في بحثه المفصل عن سكان المغرب الريفيين أن المرحلة البدائية archaisch للتاريخ السكاني في المغرب تمتد إلى نهاية القرن التاسع عشر (نوان، الجزء الثاني، ص ٩٣ - ١١٦)

- وفي مقابل الازدحام النسبي للسكان في بعض أجزاء جبال الفلاحين وفي الواحات نجد مناطق أخرى غير مستغلة من مناطق بلاد السيبا. وحتى لو أدخلنا في الاعتبار وسائل الإنتاج الزراعي المتخلفة، فإننا نلاحظ في بداية فترة الحماية وجود نوع من التوازن النسبي في بلاد السيبا بين عدد السكان وبين الموارد الطبيعية، بل يمكن القول إن بلاد السيبا لم تعان حتى ذلك الحين من مشكلة ازدياد السكان (نوان، الجزء الثاني، ص ٢٨٠ - ٢٩٣).

- تتفق قبائل بلاد السيبا في نشاطها الاقتصادي، فالمورد الرئيسي فيها هو «تربية الماشية» في مراعي الجبال وفي الشرق والجنوب الشرقي، «والزراعة» في جبال الفلاحين والواحات (ومن البديهي أن نجد أيضا الزراعة في المناطق الأولى وتربية الماشية في المناطق الثانية).

وتتفاوت المناطق الزراعية من حيث الكثافة فالزراعة بوجه عام أكثر كثافة في جبال الفلاحين ومنطقة السوس والواحات منها في السهول، ولكن ليست هناك اختلافات تقنية جوهرية في وسائل الإنتاج الزراعي في المغرب.

- لا تدفع قبائل بلاد السيبا أية عوائد أو ضرائب إلى الغرباء عنها (ولكن العلاقة بين الحراثين وقبائل عيت عطا تمثل حالة استثنائية كما يبدو أن للزوايا الصوفية وضعا خاصا).

جزء ، تفاصيل نباتية وهندسية بضريح تومان اقا بسمرقند ، أُقيم الضريح عام ١٤٠٥

تصوير النبات بصورته الطبيعية ليس مألوفاً في الفن الاسلامي ، ويظهر هذا المنحى أولاً في القرن السادس عشر . ونرى هنا الزهرة المعروفة بعود الصليب على جدران مسجد جوهر شاد بمشهد بايران (١٤٠٦/٢٤٠٥) ، والأغلب أن تعود الى التأثير لصيني

ـ لنجاح قبائل بلاد السيبا في تحرير نفسها من ربقة السيطرة الخارجية المستمرة أكبر الأثر في تمكنها من تنظيم علاقتها بالمدن وبالسلطة المركزية، فالقبائل تحدد بنفسها مدى صلاتها الاقتصادية والسياسية بالمدن كما تحدد كذلك علاقتها المالية بالمدن، وفي وسعها تعزيز هذه الصلات أو قطعها وفقا لحاجاتها وهذا تعبير واضح عن ضعف المدن، ونتبين من نصيبها الضئيل من مجموع عدد السكان (٩ في المائة فقط) ضآلة الوظائف التي تؤديها للزراعيين والرعاة.

ـ تشترك معظم القبائل أيضا في التنظيم السياسي، فليس في تنظيمها هيكل حكومي يتبعه جهاز بيروقراطي يحتكر السلطة، وإنما طورت القبائل نظاما معقدا لتوزيع السلطة وضمان تمثيل أفراد القبيلة واشتراكهم في جميع القرارات السياسية التي تهم القبيلة. على أن هذا النظام كان شديد التداعي وكان طابعه هو حفظ التوازن، لذلك كان من الممكن أن يستأثر فرد واحد بالسلطة اعتماداً على أتباعه الشخصيين وأن ينصب نفسه رئيسا على قبيلة أو على عدد من القبائل. وأيا كان الأمر فقد استتب ـ لأسباب مجهولة حتى الآن ـ نظام القيادة الفردي هذا في جنوب البلاد في القرن التاسع عشر وتحول إلى نظام استبدادي وراثي. ومع ذلك فقد ظلت أغلب مناطق السيبا خاضعة للتنظيم السياسي القديم الذي سبق ذكره.

كانت هذه الخصائص الست السابقة من علامات المجتمع القبلي المغربي في القرن التاسع عشر. فإذا بلغنا نهاية فترة الحماية افتقدنا خمسا منها افتقادا كاملا أما الخاصية السادسة فقد تغير مضمونها الاجتماعي والاقتصادي تماما.

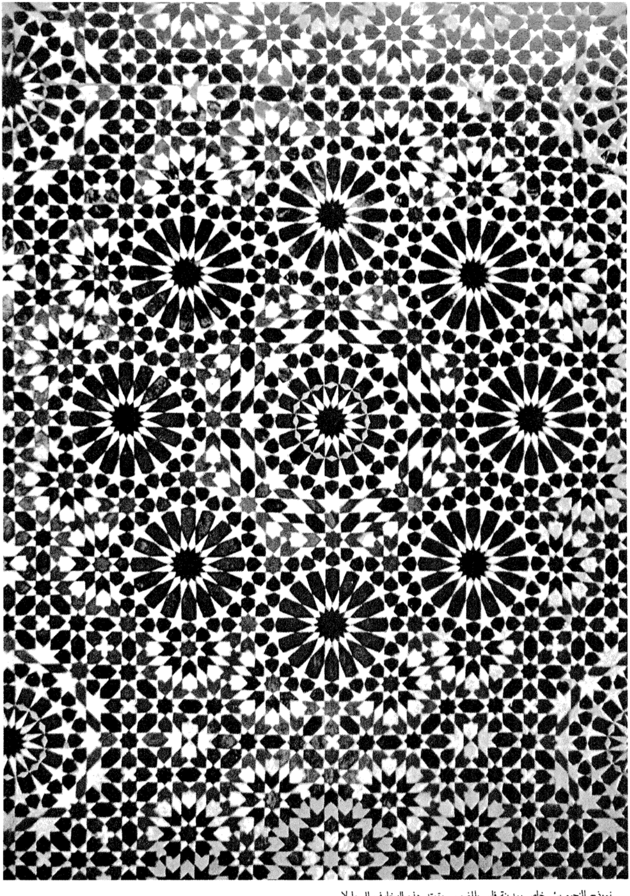
يتطلب « المغرب النافع » إجراءات صحية للقضاء على خطر الأوبئة وتأمين الحياة في المدن والسهول، ولا مفر من تطبيق هذه الاجراءات على جميع أجزاء البلاد ولا شك أن الإجراءات الصحية كانت أكثر كثافة في « المغرب النافع » وأكثر فاعلية هناك عنها في المناطق الجبلية وفي الجنوب، حيث بقي معدل الوفيات شديد الارتفاع، ويعلق نوان Noin على هذه الحقيقة بقوله: « هناك حقيقة ثابتة على الرغم من عدم ثبوت البيانات الإحصائية، ألا وهي أن أهالي الريف يواجهون الموت مواجهة غير متكافئة. إذ أن الضربة التي يصيبهم بها في بعض المناطق تضاعف ضربته في مناطق أخرى » (نوان، الجزء الثاني، ص ٧٧).

ومهما يكن من أمر فقد أدى إنشاء جهاز الصحة العامة، بواسطة القناصل في البداية ثم بواسطة نظام الحماية، إلى تغير البنية المرضية (الباثولوجية) التاريخية للمجتمع المغربي وتغير البنية السكانية (الديموجرافية)، إذ انخفض معدل الوفيات وارتفعت نسبة المواليد (نوان، الجزء الثاني، ص ١١٥، ١٢٧) ومع أن نسبة الزيادة في عدد السكان بقيت في في مناطق السيبا تحت المتوسط، (مع استثناء منطقة الريف) إلا أنها قد بلغت حوالي ٢ ٪ في السنة (نون، الجزء الثاني، ص ٨٩) ومهما يكن تفسيرنا لهذه البنية السكانية، فمن المؤكد أنها تختلف تماما عن البنية السكانية القديمة التي تميز بها المجتمع المغربي القبلي في القرن التاسع عشر. إنها بنية سكانية حديثة بمعنى أنها لم تعرف في المغرب قبل هذا القرن.

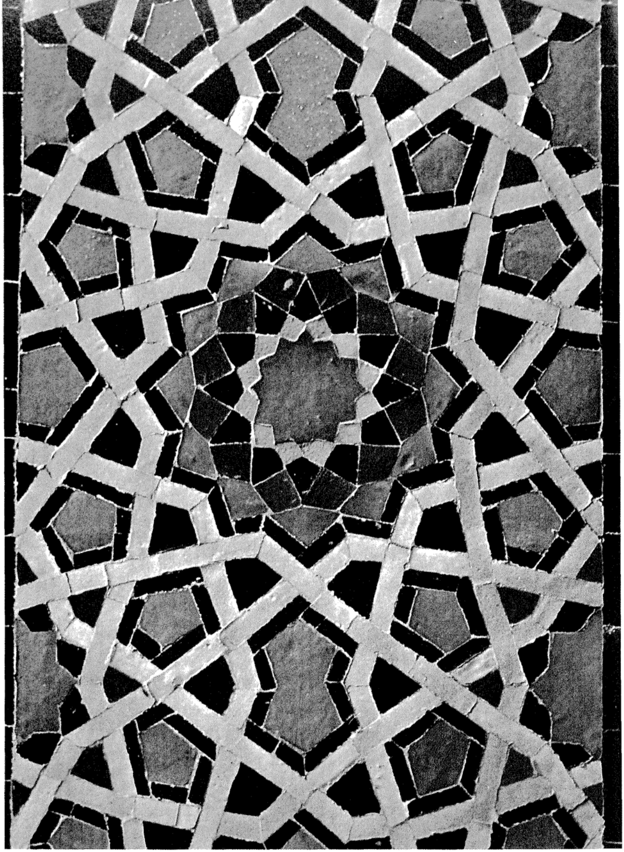
لقد كانت النتيجة المترتبة عن هذا هي تغير العلاقة بين السكان وبين المصادر الطبيعية الموجودة. لم يعد في المستطاع التحدث عن نقص السكان إلا في المراعي الجبلية وفي الهضاب العالية في الشرق، أي المناطق التي تعيش على تربية الماشية. أما جبال الفلاحين والواحات فأصبحت تعاني من الكثافة النسبية للسكان (نوان الجزء الثاني ص ٢٨٨/٢٨٩) ولم يبق (أمام السكان) لمواجهة هذه المحنة الاقتصادية إلا الهجرة للعمل في أوربا أو الهجرة إلى المدن المغربية.

كذلك تغيرت أيضا بنية النشاط المهني، إذ أصبح مصدر حياة حوالي ٢٠٪ من السكان الزراعيين والرعاة شيئا آخر غير الزراعة وتربية الماشية. وبرزت إلى جانب المهن الحرفية المألوفة منذ القدم في القرى المغربية أوجه جديدة للعمل في

قطاع التجارة والخدمات والتعدين والمحاجر والبناء (نوان، الجزء الأول ص ٢١٤/٢١٥، ٢٢٩، ٢٣١).
على أن الأهم من ذلك هو التحول الذى طرأ بطريق غير مباشر على الزراعة «التقليدية» فهذه الزراعة «التقليدية» تقف اليوم جنبا إلى جنب مع زراعة «رأسمالية»، تتفوق عليها بوضوح من حيث معدلات الإنتاج ومن حيث أنها تضمن للعاملين بها معدلات أعلى من الداخل.
قبل عهد الحماية كانت أراضي البساتين المحيطة بالمدن والمناطق المسكونة من القدم في السيبا تقدمان أعلى معدل للإنتاج الزراعي. وكانت طرق الإنتاج المستخدمة في هذين المجالين هي أكثر الطرق المستخدمة كثافة. أما الآن فقد فقدت المناطق التي تمارس فيها الزراعة بالأسلوب القديم أهميتها وأصبحت تشكل من الوجهة الاقتصادية والاجتماعية قطاعا هامشيا، إذ أصبحت طرق الإنتاج المستخدمة فيها مختلفة وانخفض إنتاجها بالقياس إلى قطاع الزراعة الحديث في المغرب الذي يعتمد على الميكنة وطرق الإنتاج الرأسمالي المكثف. ويشكل هذا التحول من وجهة نظرى موقفا جديدا «شديد الحداثة».
مضى الزمن الذي كانت فيه القبائل معفاة من الضرائب، فقد أخضعت إدارة الحماية القبائل للإلزام الضريبي، واحتفظ المغرب المستقل بطبيعة الحال بهذا الإلزام.
أما فيما يتصل بتدفق إيراد الأرض إلى المدينة فما زال الأمر كذلك، خاصة في السهول. ونجد هذه الظاهرة أيضا في جبال المراعي حيث أدى استقرار السكان وما زال يؤدي إلى قيام الملكيات الكبيرة.
وقد نجحت جبال الفلاحين (حتى الآن) في الحفاظ على بنيتها الزراعية التي تقوم على الملكية الصغيرة وعلى المساواة. ولكن بقدر ما يصبح الدخل الناتج عن الهجرة العمالية على النطاق المحلي أهم من إيراد الزراعة أو تربية الماشية، تبرز في هذه المناطق بنى اجتماعية هرمية جديدة. وقد وصف «نوان» هذا التحول وصفا مفصلا في منطقة الأنتي أطلس الغربية. والذي لا شك فيه أن الإلزام الضريبي من جانب وبروز بنى اجتماعية هرمية جديدة من جانب آخر (نتيجة للعمل والتجارة في المدن) يشكلان خصائص حديثة للمجتمع الريفي، خصائص لا بد وأن تغير من الشكل التاريخي القديم لمناطق السيبا. خاصة وأنها تعبر بذاتها عن العلاقة بين المدينة والريف.
لم تعد القبائل هي التي تنظم مدى علاقتها بالمدن وتحددها. فالسلطة المركزية الحضرية تفرض اليوم سيطرتها على الريف دون منازع، وتخضع القبائل باستمرار لقوانينها، وتعتمد القبائل ذاتها على الدخل الذي ينساب إليها من المدن، بل إن حياة القبائل تتوقف على الهجرة المؤقتة أو الدائمة، وبالتالي تتوقف على وجود وحدة سياسية كبرى تتخطى حدود الأقاليم، وتسمح بحرية التنقل والتبادل بين الأقاليم المختلفة وبين المدينة والريف. والذي يحدد اليوم مدى العلاقات السياسية والاقتصادية بين المدينة والقبيلة، هو اقتصاد المدينة وإدارة المدينة وسياسة السلطة المركزية في المدينة.
لقد تغيرت العلاقة التاريخية بين المدينة والعشيرة. وانهار ذلك التراث القديم الذي حافظت عليه قبائل بلاد السيبا طويلا، وهو تراث الاعتراف الجزئي بالسلطة المركزية. فقد فقد الأساس الذي يقوم عليه نتيجة اطراد حركة التحضر والتمدن ونمو الوظائف التي تقوم بها المدن وتعددها. إن العلاقات التاريخية الجديدة تتطلب تراثا جديدا. ولو نظرنا إلى هذه العلاقات الجديدة المتشابكة بين المدينة والريف لأصبح من العسير حقا أن نتحدث عن المجتمع «التقليدي» في المغرب.
تقابل التحولات في العلاقة بين المدينة والريف، تحولات سياسية واقتصادية واجتماعية في التكوين الهرمى القبلي، وتحولات أخرى في علاقة القبائل بالدولة. فالإداري الذي ينظم الإدارة داخل القبيلة معين من قبل الدولة، والقاضي الذي يفض المنازعات بين القبائل قادم من المدينة. والتنظيم القبلي السياسي القديم قد أفسح المجال الآن



نموذج للنجوم ببئر خاص بمدينة فاس بالمغرب . وتمتد هذه الزخارف الى ما لا نهاية ، وتتكون من نجوم كبيرة وصغيرة وأشكال هندسية أخرى ، وينتج عن تقاطعها أشكال أشبه بضفائر متشابكة



تنويعات زخرفية حول وردة بضريح شاه نيماتالله والى بمهان ، ايران ، القرن الخامس عشر

صور الصفحات السابقة (صفحة ١٢ ، ١٣ ، ١٦ ، ١٧) مأخوذة عن مجلة «دو» (عدد أغسطس ١٩٧٦) ، وهو عدد خاص عن الفن الاسلامي المعماري والزخرفي . وقد اخرج هذا العدد السيد ريتشارد اتنجوزن بالاشتراك مع سبرينه ورولند ميشاود وهيئة تحرير مجلة «دو»

للإدارة المركزية. ويقول مونتانيو Montagne معبرا عن هذا المعنى: «تموت القبيلة تدريجيا في الوقت الذي تتكون فيه الدولة الحديثة» (بيدول، ص ٨).

بيد أن نظام الإدارة الثنائي الذي انشأته الحماية، تم إلغاؤه عام ١٩٥٦، قد استعان بأعيان القبائل فجعلهم ممثلين للسلطة المركزية، ومنحهم لعشرات الأعوام سلطات سياسية وإدارية وعسكرية واقتصادية داخل قبائلهم لم تكن في أيديهم من قبل في أي وقت من الأوقات. وكانت نتيجة ذلك أن استقل ممثلو القبائل استقلالا بعيدا عن قبائلهم وما لبثوا أن أصبحوا فئة أعيان ريفية تستحوذ على نسبة مرتفعة من الملكيات الكبيرة وتحتل اليوم المناصب الكبرى والوسطى في وزارة الداخلية وفي الجيش والشرطة. وتشترك هذه الفئة في الحياة السياسية على الصعيد الوطني. ومع ازدياد التقارب بين أعيان الريف والسلطة المركزية في الحضر نلاحظ اطراد التمايز الاجتماعي داخل القبائل نفسها. وهكذا نجد أن الهيكل الهرمي القبلي هيكل «حديث»، كما أن نشاط الأعيان السياسي نشاط «حديث».

*

فلنلخص ما سبق: يتميز المجتمع المغربي الذي يوصف اليوم بأنه مجتمع «تقليدي» بالقياس إلى مجتمع القرن التاسع عشر ببنيته السكانية (الديموجرافية) الجديدة، وبتغير العلاقة فيه بين السكان والموارد الاقتصادية وبين المدينة والريف، ويتبع ذلك خضوع الريف للإلزام الضريبي وتبعيته الاقتصادية والإدارية للمدينة وانهيار التنظيم الاجتماعي والسياسي داخل القبائل، وظهور هيكل هرمي جديد بدلا منه ترتبط قمته ارتباطا وثيقا بالسلطة المركزية في الحضر. والشيء الذي بقي على حاله هو النشاط الاقتصادي الأساسي: الزراعة وتربية الماشية، فما زالت تسودهما وسائل الإنتاج القديمة. وعلى الرغم من ذلك فقد تغير أيضا مضمونها الاجتماعي والاقتصادي.

إن وصف هذا المجتمع في مجموعه بأنه مجتمع «تقليدي» ـ كما يفعل خبراء البنك الدولي ـ هو في الواقع من باب النظرة الاقتصادية الرأسمالية الصرفة. ومن وظيفة هذه النظرة أنها تيسر الفصل بين إنجازات «القطاع الحديث» وبين مشكلات المجتمع «التقليدي»، ثم إنها تزيف تراث السكان المغاربة الريفيين إذ تصفه بأنه تراث جماعة هامشية من الوجهة الاقتصادية، جماعة بعيدة كل البعد عن المشاركة في اتخاذ القرارات السياسية التي تخصها، تعاني من التضخم السكاني النسبي وتخضع للسلطة المركزية. ولا حاجة بنا بعد ما قدمناه إلى القول إن مفهوم «التراث» هذا لا علاقة له على الإطلاق بالواقع التاريخي للمجتمع الريفي المغربي في القرن الثامن عشر والتاسع عشر. مفهوم «التراث» اللاتاريخي هذا هو من نتاج العلوم الاجتماعية التي صار يعوزها الفهم التاريخي المتكامل «للمجتمع»، ولهذا تجد نفسها مضطرة إلى أن تنسب للواقعة المفردة (الجزئية) صفة الوجود الاجتماعي والتاريخي المستقل.

إن مجموع العلاقات الاجتماعية التي نجدها الآن في القطاع المسمى بالقطاع «التقليدي» لم يكن من الممكن تصورها دون وجود القطاع الرأسمالي. فما تطلق عليه النظرة الاقتصادية المجردة اسم «التقليدي» و«الموروث» هو في حقيقة الأمر نتيجة لعملية التحديث الجزئية التي لم تشمل المجتمع بأكمله. ذلك أن من خصائص عملية التحديث الجزئية هذه أنها تصف جميع مجالات المجتمع بأنها مجالات تقليدية طالما أنها لا تخضع للاستغلال الرأسمالي الخاص أو العام. «فالتحديث» الذي يصيب هذه المجالات أو القطاعات هو النتيجة الحتمية الجانبية لنشوء القطاع الرأسمالي. وهذا الشكل من أشكال التحديث هو الذي نصادفه في «المغرب الضروري»: فهو تحديث مختزل تم بطريق الصدفة بل لقد تحقق إلى حد ما على الرغم من إرادة القائمين به.

وطالما أن الدافع إلى «التحديث» والموجه له هو مبدأ

الربح ومضاعفة الريع، وطالما ظل خاضعا لقوانين رأس المال لا للحاجات الاجتماعية فلا بد أن يخلق هذه الأشكال المقتضبة غير المنتجة من أشكال الحداثة، ولا بد أن يرفع عن نفسه مسؤوليتها وأن يخفيها تحت رداء «التقليدي» أو «الموروث». وهكذا يتزيى قطاع الإنتاج الحديث بثوب لامع يعلي من مكانته وإنجازاته، دون أن تبرز في المجتمع مسؤوليته عن «المجتمع التقليدي» وتطوير هذا المجتمع.

*

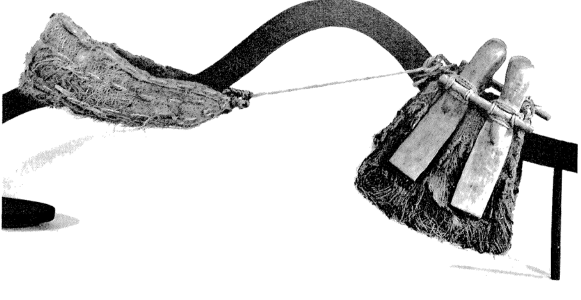
تسير هذه النظرية التي تفصل في التنظير والتطبيق بين القطاع التقليدي والقطاع الحديث في المجتمع، تسير في أثر التراث الاستعماري. فهي تدعي أن القطاع الرأسمالي وحده هو الذي يشارك في التطور التاريخي العالمي وتحاول تصوير التحولات المترتبة على قيام القطاع الرأسمالي والواقعة في القطاعات الأخرى في شكل قضية تتعلق بالمجتمعات التقليدية المحلية.

بيد أن الواقع غير ذلك. فالعلاقة بين القطاع الرأسمالي والقطاع المسمى بالقطاع التقليدي هي ذاتها علاقة حديثة جدا، وهي تعبر عن ارتباط القطاع الرأسمالي بالقطاع الآخر غير الرأسمالي الذي يجاوره ويخضع له، والذي لا بد أن يكون موضع العديد من التحولات الضرورية حتى لا يعوق ازدهار القطاع الرأسمالي ونموه، وليس التضاد بينهما تضادا ثابتا، وإنما هو عملية تاريخية تخلق الازدواجية من جديد وتزيد من حدتها.

ليس هناك إذاً مجتمع «تقليدي» في المغرب، بل «تقاليد» متعددة للمجتمع المغربي. ولا يمكن تعريف هذه التقاليد بوصفها حقائق منفصلة معزولة، بل بوصفها علاقات وشروط تاريخية تستند إلى ممارسة ذات تاريخية، ولا يمكن فهم «التراث» (أو الموروث) بوصفه شيئا مضادا لعملية التطور التاريخي إلا إذا كان حكمنا على الذات التي تحمل هذا «التراث» (أو هذه التقاليد) بالنفي من إطار التطور العالمي وعزلناها في إطار التاريخ الإقليمي. وحيثما كان «التراث» أو كانت «التقاليد الموروثة» علاقة تاريخية بين ممارسة حاضرة لذات تاريخية وممارستها في الماضي. تعذر استخدامها لفرض سيطرة الماضي على الحاضر.

(ترجمة ناجي نجيب)

من أعمال طلاب مدرسة الفنون الجميلة، كازابلانكا، عام ١٩٦٩



٢) رحل حولاني ، متحف الشعوب ، ڤينا ، مجموعة فالتر دوستال

فالتر دوستال

تطور حياة البدو فى الجزيرة العربية فى ضوء المادة الأثرية

تحاول هذه الدراسة أن تتبع تطور **تراث رعاية الإبل** (للبدو) في الجزيرة العربية، وذلك من خلال المعلومات المتوفرة والتي يمكن الاستناد إليها[١]. وتقضي الأمانة العلمية أن أعترف بالثغرات التي شابت النتائج التي توصلت إليها وبقصور هذه النتائج، وذلك بسبب عدم ثبوت المقدمات التي بنيت عليها هذه النتائج، ومن ثم فانه يجب اعتبارها مجرد احتمالات. وبصراحة فإن الحقائق وراء هذه المقدمات تعتمد على الحالة الراهنة لدراسة الآثار، وهي دراسة قد تؤكدها أو تظهر تناقضها الاكتشافات التي قد تستجد في المستقبل . . . هذا وأنا أدرك نقص الأسس التي بنيت عليها نتائجي فيما يختص بالأنواع المختلفة من **الرحال** (جمع رحل)[٢] والأوضاع وأساليب الركوب الخاصة بها. وإنني لأسجل في هذا المقام المثير للجدل: ـ

١) أنه ليس لدينا في الوقت الحاضر طرق أخرى.

٢) أن إقامتي بين قبيلتي مطير وعجمان ـ وهما من القبائل البدوية ـ أتاحت لي فرصة الاطلاع على الكثير من دقائق ركوب الجمال وأوضحت لي بالذات الأهمية الأساسية لهذين العنصرين. وعندما يعترض البعض بأن هذه « الرحال » كانت منتشرة على نطاق واسع بحيث يمكن القول إنها لا بد وأن تكون قد اكتشفت على حدة في عصور مختلفة وأماكن مختلفة، فإني أتساءل ببساطة لماذا أدخل الرومان سرج خيل الفرسان القائم على قبو السرج (منحنى السرج) أولا في القرن الأول بعد الميلاد أي بعد احتكاكهم مع البارثيين Parthians[٣].

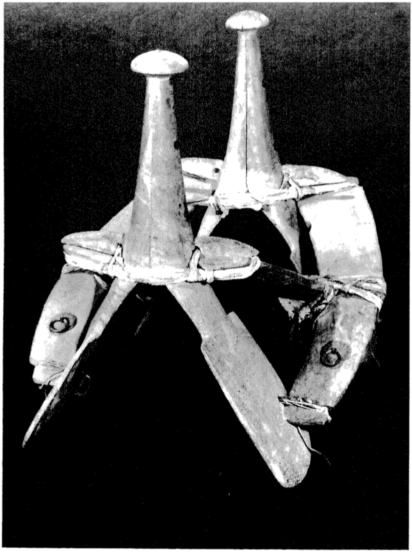
---

١) العرض التالي يستند إلى مؤلفي المنشور عام ١٩٦٧ عن « البدو في جنوب الجزيرة العربية » (انظر قائمة المراجع)، كما يتضمن إضافات وحقائق جديدة.

(تفصيل عناوين الكتب المشار إليها في الهوامش في ثبت المراجع)

٢) المقصود كور أو رحل الجمل، وهو السرج بالنسبة للفرس.

٣) البارثيون Parthians : شعب عاش بين بحر قزوين وإيران



١) رحل شداد ، متحف الشعوب ، ڤينا ، مجموعة فالتر دوستال

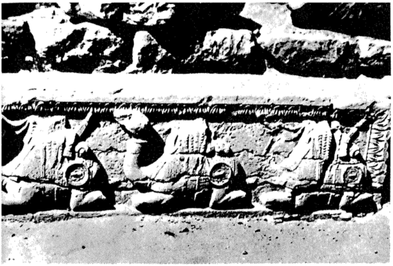
وحتى نتجنب اللبس الذي قد ينشأ عن المعاني المتشبعة التي تعنيها الكلمة العربية «بدو»، أعتقد أنه من الأفضل أن أبدأ بتحديد ما أعنيه باستخدام كلمة «بدوي»، ففي اللغة العربية ينقسم سكان الجزيرة العربية طبقا لطرق معيشتهم إلى قسمين: الحضر والبدو، وكلمة الحضر تعني بصفة عامة السكان المستقرين، بينما كلمة بدو تطلق على الذين يعيشون خارج مناطق الإقامة الدائمة . . . وهذا التعريف محفوف بالكثير من الصعوبات، حيث إن مفهوم البدو هذا يضم مجموعات مختلفة تمثل مراحل حضارية متفاوتة. وفي سبيل إعادة تعريف لفظ «بدو» في ضوء المادة الأثرية، اقترحت في مقام آخر تعريفا محددا وهو: **رعاة الإبل، الذين من عادتهم القتال كالمحاربين الخيالة.**

ونلاحظ في كتاب «**النقائض**» للشاعرين العربيين جرير والفرزدق انه من بين ثلاثمائة وثلاثة وتسعين كلمة وردت في وصف رعاة الإبل الرحل وحياتهم، نحو ٣٧٪ في

(خراسان) . لم يقو الرومان على إخضاعه . كانوا يركبون الخيل ويتظاهرون بالفرار أمام العدو ، وعلى غفلة منه يرمونه بسهامهم من وراء أكتافهم . وضرب بهم المثل القائل: «رماه بسهام البارثي»، أي أصابه واختفى . (المنجد)

٥) تصوير لراكب جمل (أشوري) ، القرن الثامن والسابع قبل التاريخ

نصوير لراكب جمل من تل خلف ، القرن التاسع قبل التاريخ

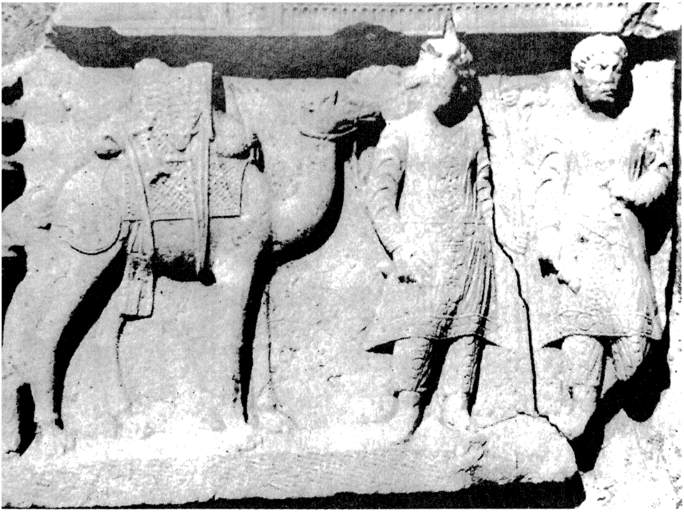


٦) نقوش بارزة لجمال عليها رحل من نوع الشداد ، تدمر ، نحو القرن الثاني أو الثالث بعد التاريخ

صوير لراكب جمل (أشوري) ، القرن الثامن والسابع قبل التاريخ

٨) تصوير لراكب جمل على رحل من نوع الشداد ،

تدمر ، القرن الثاني أو الثالث بعد التاريخ



٧) نقوش بارزة لجمل عليه رحل من نوع الشداد ، تدمر ، نحو القرن الثاني أو الثالث بعد التاريخ

مجال الحرب وأساليبها . . . هذا التقسيم إلى بدو وحضر هو حقيقة اجتماعية معقدة ، يمكن تقديرها على نحو أفضل إذا ما نظرنا إلى التعارض الذي يوحي به بين الاصطلاحين ، هذا إذا ما تجاهلنا مؤقتا كل العلاقات الاقتصادية والاجتماعية الفعلية .

وتتضح في كتاب « النقائض » قوة هذا التعارض ، على النحو الذي يشعر به البدو أنفسهم ، من استخدام كلمة قعود للجمل الذي يركبه من يرعى المواشي ذوات القرون . . . والاصل الثلاثي هو « قعد » بمعنى جلس واقعى ، ومن هذه الكلمة تشتق أيضا كلمة « قعاد » (بكسر القاف وفتح العين) للإشاره إلى أولئك الذين لا يذهبون للحرب والقتال .

وقد حدد عالم الاجتماع العراقي «**علي حسين الوردي**» هذا التضاد بقدر أوفر من الوضوح في المحاضرة التي ألقاها عام ١٩٥١ عن شخصية العراقي ، فهو يرى أن ثمة نظامين أو نسقين مختلفتين للقيمة في المجتمع العراقي : « ثقافة بدوية تميل إلى الحرب من ناحية » ، « وثقافة قروية مسالمة من ناحية أخرى » .

« وقد ترتب على هذا وجود نسقين مختلفين للقيم في العراق : أحدهما أساسه الاعتقاد في القوة والشجاعة والغلو في تقدير الكبرياء ، والثاني أساسه الاعتقاد في العمل والصبر وقبول الضرائب والطاعة والكد » .[٤]

وكما ذكرت آنفا فإنني في منهج هذه الدراسة أبدأ من

---

٤) الوردي : ص ٩.

الأنواع المختلفة للرحال (جمع رحل أو سرج) وأوضاع الركوب المرتبطة بها، وفي الجزيرة العربية يستخدم رعاة الإبل حاليا نوعين مختلفين من الرحال، ومن ثم يمكن تصنيفها في قسمين: أحدهما خاص بالمحاربين وهو معد لهذا الغرض، والثاني معد بحيث يصلح للنقل فقط.

أ) المجموعة الأولى وتوضع على سنام الجمل، ورحلها الخشبي معد وفقا لمبدأ القبو (المنحني) (انظر ٣ - ١) ويتصل القبوان (زلاف) كل بعقدته المطولة (رأس) بالجانبين بواسطة دعامتين متقاطعتين (المسكبين). أما الرحل كله فيبلغ ارتفاعه ٥٨ سنتميترا، وعرضه ٥٢ سنتيميترا وتوضع العقدة الأمامية على بعد ما بين ٤٨ سم إلى ٥٠ سم من العقدة الخلفية، في حين يتم ربط الأجزاء الخشبية بعضها مع البعض الآخر بواسطة شرائط من جلد الغزال - المعد قبل أن يجف، ويلف حول المفاصل بحيث يجعل الرحل في وضع يسمح ببعض المرونة. أما حزام الرحل (المحقب) والوسادة التي يجلس عليها (المفراي) ووسادة أخرى للقدم (مرقأ) فتربط بالقبو الأمامي، وجميع هذه الوسائد من الجلد المحشو بصوف الأغنام . . . وقد أطلق على المجموعة التي تستخدم هذا النوع مجموعة «**الشداد**»، من الاسم العربي لهذا النوع من الرحال . . . وتنتمي إلى هذا النوع معظم قبائل رعاة الإبل الموجودة حاليا في الجزيرة العربية.

ب) والمجموعة الثانية تجلس على عجيزة الجمل أو (المذيلة) (وهي الحزام الذي يربط تحت رباط الذيل) وذلك على وسادة (حاوية) توضع خلف السنام وتثبت بواسطة حبل مع قبوي الرحل والذي يتم تثبيتها بواسطة حزام الرحل حول أعلى كاهل الجمل . . . وهذا النوع من الرحل يطلق عليه في الجزيرة العربية لفظ «حولاني» ولهذا فأنا أطلق على هذه القبائل المجموعة الحولانية.

ويكشف هذان النوعان من الرحال الاختلاف في تطور الركوب عند القبائل المستخدمة للإبل . . . وسأحاول من خلال فحص الرحال التي عثر عليها ضمن البقايا الأثرية المتخلفة عن الشرق القديم أن أعطي فكرة عن هذا التطور، ونظرا لقلة ما عثر عليه من هذه البقايا التي أمكن التوصل إليها من بعض الأماكن، فان ذلك يحتم علينا أن ندرس من حيث المبدأ قيمتها من حيث إنها دليل وبرهان مع مراعاة أن يشمل هذا الفحص، بالإضافة إلى التماثيل، عظام الدواب من فصيلة الإبل، وبعض الخطوط والنقوش التي تشير إليها . . . وتتكون هذه المادة من حيث الكمية والمصدر من بقايا متفرقة خلال المراحل المختلفة العديدة لمراكز الحضارة المتقدمة في العراق وفيما بين النهرين وما يجاوره، وتعتبر المخلفات دليلا بالغ الأهمية على **وجود اتصال بين شعوب الحضارات المتقدمة وبين غيرها من الجماعات التي تقتني الإبل،** ومع أن هذه البقايا تدل على أن هذا الاتصال لم يكن وثيقا، إلا أن ذلك لا ينفي وجود الجماعات التي تقتني الجمل العربي وحيد السنام خلال العصر الألفي الثالث قبل الميلاد، والتي نمت وبرزت في فترات غير منتظمة على مشارف وداخل المنطقة ذات الحضارة المتقدمة. وهذه المقولة العامة هي كل ما نستطيع أن نستخلصه من هذه المخلفات، ربما مع استثناء أن بعض هذه الآثار يبين كيف كان ركاب الجمال يمتطون جمالهم وكيف كانوا يستقرون فوقها. كذلك يجب أن نتذكر: -

أ) أن شبه الجزيرة العربية كانت تعتبر أرضا مجهولة في الفترة السابقة لظهور المؤرخين.

ب) أنه من الصعب الحصول على دليل أثري لثقافة القبائل الرحل، حيث إن معداتهم صنعت من مواد لا تتحمل البقاء لأمد طويل، وبناء على ذلك فإننا لا نستطيع أن نقول الكثير عن الأصول السلالية لمالكي الإبل، أو القول فيما إذا كانت هذه السلالات عبارة عن شكل متطور من أشكال الاقتصاد الزراعي المختلط، أو أنها نشأت من مرحلة أكثر سموا من مراحل مجتمع الصيد، كذلك فإننا لا نستطيع أن نحدد بشكل قطعي

مكان وزمان هذا التطور لتاريخ الجزيرة الثقافي[٥]، وكل ما يمكننا أن نقوله في الوقت الحاضر هو أنه منذ العصر الألفي الثالث قبل الميلاد حتى النصف الأول من الألف الثاني كانت توجد جماعات مالكة للإبل قد اتصلت عرضيا وبصورة غير منتظمة بسكان الحضارة المتقدمة، ولا نعرف هذه الجماعات من حيث أصولها السلالية أو لغتها، ويصعب جغرافيا تحديد أراضيها على وجه الدقة.

ومن العسير تحديد قيمة المصادر التي ناقشناها من قبل، وذلك أن المادة الأثرية المتوفرة كان مصدرها الوحيد أصحاب الحضارة المتقدمة، ولم تكن من نتاج رعاة الإبل أنفسهم، وبالتالي فإن هذه المادة الأثرية تتحدث فقط عن رعاة الإبل الذين ارتبطوا بصلات مع أصحاب هذه الحضارات المتقدمة. وعلى الرغم من هذا التحفظ، فإننا سنمضي في فحص المادة الأثرية من حيث ما قد تدل عليه من عادات الركوب، والأسلوب الفني (التكنيك) الخاص بالركوب، ومن حيث تكوين الرحل. ومن هذا المنطلق سنحاول مناقشة بضعة أسئلة هامة، منها على سبيل المثال: كيف يمكن - لأغراض الدراسة المقارنة - تقييم جماعات رعاة الإبل التي لم تترك دليلا ما ينبىء عن أنها كانت يوما من فئات «المحاربين الراكبين».

والملاحظة الأولى، وهي أن الإبل تمتطي حتى عصرنا الحاضر على السنام وعلى العجز على حد سواء، تثير عدة أسئلة:

أ) أين يمكن لراكب الجمل أن يأخذ مكانه؟

ب) أي مقعد من المقاعد يحقق الركوب الأفضل؟

ج) أي مقعد كان الأسبق في الاستخدام؟

يستخدم الراكب في ركوبه ثلاثة مقاعد هي: أعلى الكاهل - السنام - العجز (المنطقة الخلفية). وبشكل عام يستعمل النوع الأول في المسافات القصيرة، ويكون غالبا وسط قطيع من الدواب أثناء الرعي، ويمكننا اعتبار كل من العجز والسنام من المقاعد.

وفيما يلي بعض البقايا والمتخلفات الأثرية التي توضح وضع بعض الرجال وهم يمتطون عجز الجمال: -

١ - أثر من الحجر الجيري لراكب جمل من تل الأسمر (العصر الألفي الثالث قبل الميلاد).

٢ - تمثال صغير لرجل يمتطي جملا سريعا من «تل تاناخ» (العصر الألفي قبل الميلاد).

٣ - تمثال صغير لجمل من اليمن (العصر الألفي الأول قبل الميلاد)[٦].

وتشير هذه الآثار إلى أن الرعاة كانوا يمتطون الإبل من عند عجزها، وذلك في العصر الألفي الثاني والثالث قبل الميلاد، أما بالنسبة للجنوب فكانوا يتبعون هذه الطريقة في العصر الألفي الأول. ويرجع الدليل الأثري على امتطاء أسنام الجمل إلى النصف الأول من العصر الألفي الأول، ويتضح ذلك على سبيل المثال من الرسم البارز لراكب جمل «تل حلف» (القرن التاسع قبل الميلاد) ومن رسوم راكبي الجمال السريعة في عصر الآشوريين المحدثين، ومن ثم فمما لا شك فيه أن الركوب على العجز كان الطريقة الأولى لركوب الجمال بين قبائل رعاة الإبل، ويتضح من الأدلة الأثرية أن الركوب على السنام كان مرحلة تالية، وهنا يواجهنا أول **تباين أثنواجرافى**[٧]، فقد

---

٥) Bibby: 1964: 108, 1965: 148.

٦) Dostal: 1967: 15 passim.

٧) إثنوجرافيا Ethnographie، المعنى العام هو «وصف الشعوب»، ويعرفه هوبل Hoebel بأنه «ذلك القسم من علم الأنثروبولوجيا الذي يختص بالتسجيل الوصفي للثقافات» والبعض يقصر «الإثنوجرافيا على الوصف العلمي للأنساق الاقتصادية والاجتماعية، والتراث الثقافي للشعوب ذات المستويات التكنولوجية المختلفة»، ويختلف معنى المصطلح من ثقافة إلى أخرى (أنظر «قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور» تأليف إيكه هولتكرانس، الترجمة العربية، ١٩٧٢ نشر دار المعارف بالقاهرة، ص ١٥ - ١٧.

الإثنولوجيا Ethnology هو علم الإنسان ككائن ثقافي، وهي الدراسة المقارنة للثقافة، ووفقا لتعريف ستيرن Stern هي «التحليل العلمي - القائم على الإثنوجرافيا - للأنساق الاجتماعية الاقتصادية والتراث الثقافي للشعوب ذات المستوى التكنولوجي المتخلف، ويستهدف الكشف عن أصول،

٩) بئر العبر ، جنوب الجزيرة العربية

كـان راعي الإبل في شمـال الجزيرة العربية أول من يركب على السنـام ، في حين استمرت القبائل في جنوب الجزيرة في ركوب العجز وذلك حسبمـا تنبىء الأدلة الأثرية والأثنوجرافية ، وكـما ذكرت من قليل فإن التحول في الشمال من طريقة إلى أخرى في الركوب حدث في النصف الأخير من الألف الثـاني قبل الميلاد.

وممـا لا شك فيه أن الطريقة الثـانية كـانت تطورا حاسمـا جدا في وقتهـا في أسـاليب الركوب ، حيث إنهـا على النقيض من الطريقة القديمة ، أتاحت للراكب تحقيق أعلى معدل للسرعة بواسطة جمله ، ويعد هذا عـاملا أساسيا في تطور رعـاة الإبل كقوات محـاربة راكبة ، ومنذ ذلك الوقت أصبح في مقدور راكب الجمل في شمـال الجزيرة العربية أن يقطع مسافات كبيرة على نحو أسرع ، وترتب على ذلك اكتشافه للمراعي بطريقة أيسر ، وأن يشرف على رعي أعداد من الإبل أكبر من ذي قبل. وهذا التفسير لا يعتمد على أرقـام مقـارنة عن مدى السرعة في كلتـا الحـالتين ، وإنما يعتمد في المقـام الأول على أقوال البدو أنفسهم ، أي على التقدير الذاتي. ومع ذلك فإنه لا يتعـارض مع البيانات التاريخية القليلة المتـاحة عن غزو رعـاة الإبل لخراضي الخصبة وإنني أميل كذلك لهذا الحكم استناداً إلى عدد البقايا الأثرية التي تبين راكب السنـام في مقابل راكب العجز) ، وهي كبيرة بدرجة غير عادية ، وأرجع ذلك إلى التطور الذي طرأ على أسلوب الركوب ، لأنه منذ ذلك الحين أصبح رعاة الإبل يشكلون

ووظـائف ، وعمليات التغير في سماتهـا الثقافية ». وعليه فالإثنولوجيا ـ على خلاف الإثنوجرافيا ـ علم ذو نظرة مقارنة ووجهة واسعة.

(أنظر « قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور » ، ص ١٨ ـ ٢٠)

١٠) رجل من كرب مع ابنه ، جنوب الجزيرة العربية

تهديدا لسكان المدن الذين بدأو يهتمون بهذه الظاهرة. ومن الدلالة بمكان في هذا المقام أن نجد تقريرا في هذه المرحلة الحاسمة من تاريخ رعاة الإبل يرجع تاريخ إلى عام ٨٥٤ قبل الميلاد ، عن المساعدة التي وضعها الجندوبي العربي تحت تصرف الأمير الحاكم لإحدى المدن السورية ، وهي عبارة عن (١٠٠٠) ألف من الإبل السريعة[٨].

وترجع الآثار الأولى التي توضح تركيب الرحل إلى الألف الأول قبل الميلاد وهي تكشف عن هوية الرحال ذات الوسائد ، أو نوع هذه الوسائد ، ومن أقدم الآثار المتوفرة في هذا المجال (من آثار «تل حلف» كما سبق الإشارة) نرى الوسادة قائمة الزاوية مثبتة بواسطة حزامي السرج المتقابلين . ويتضح من الرسوم الآشورية الحديثة أن هذا النوع كان مستخدما خلال الفترة التي تعنينا ، حيث يبدو أنه مماثل لتلك الأنواع المستخدمة اليوم في حزام الرحال. كذلك فإن هذه الرسوم تعد أفضل دليل إثنوجرافي حيث إنها توضح أول أثر ثقافي خارجي يطرأ على قبائل رعاة الإبل الشماليين (من القرن الثامن حتى السابع قبل الميلاد). وبالنسبة للرحل ذي الوسادة في صورته التي عثر عليه فيها من قبل مزودا بحزام يلتف حول بطن الجمل ، فقد أضيفت إليه ثلاثة عناصر جديدة نشأت عن الفروسية المعاصرة: قماش الرحل والشرائط المرتبط به حول الصدر وذيل الحيوان ، ولربما وصلت هذه الإضافات المتعلقة بالإبل إلى الرعاة عبر احتكاكهم بالحضارة المتقدمة. ومن هذا المصدر نفسه تلقى رعاة الإبل ما حفزهم على التوصل إلى العديد من الاختراعات التكنيكية ، وعلى سبيل المثال ،

٨) Petracek: 1959, 1960.

١١) امرأة من كرب وهي تطحن ، جنوب الجزيرة العربية

يوضح الرسم ١٠ ـ ١١ من نسميه براكب العجز (المؤخرة) الذي يمتطي الجمل خلف الراكب تماما ، ويطلق السهام على العدو من مكانه وكأنه يركب عربة حربية. وهذا الشكل يظهر في الشعر العربي القديم مثل « الرديف » و« الزامل » ، ولكن الرديف تغيرت وظيفته على النقيض من راكب العجز (المؤخرة) في العصور الآشورية الحديثة ، فقد استخدم هجينه (جمله) فقط في الوصول إلى مسرح المعركة ، وهناك يستبدله بحصان قد أحضره معه ليخوض به القتال. وهذا الاختلاف بالنسبة لراكبي المؤخرة يمكن أن يتطور في حالة ما إذا ما صار لدى قبائل الإبل جياداً أيضا[٩].

وثمة دليل آخر من هذه الحقبة ، وهو تمثال صغير لجمل من اليمن يوضح رحلا مماثلا للرحل الحولاني الأخير ، ولكن ينقصه القبوان الصغيران للشكل الحديث. ونستخلص من هذا أن قبوي الرحل الحولاني قد أضيفا إلى الرحل اليمني القديم ذي الوسادة ، وأن الشداد لا يمكن أن يكون قد اقتبس من قبوي الحولاني. وبهذه النتيجة ينتهي تحليلي لآثار راكب الجمال من الألف سنة الأولى قبل الميلاد.

والموضوع الثاني الذي أتناوله هو ظهور « **الشداد** ».

ومعرفتنا بالشداد ـ وهو نوع من الرحال ـ ترجع من الناحية الأثرية إلى المخلفات التي وجدت في تدمر « بالميرا » (شمالي الجزيرة العربية) والتي تعود إلى القرن الثالث قبل الميلاد ، ومما يؤيد ذلك ظهورها على ألواح القرابين في نفس الفترة في تدمر أيضا. وكما أشرت في مقدمتي فإن المصدر الرئيسي للشداد هو قبو الرحل الذي

---

٩) Dostal: 1967: 17.

١٢) لقاء عند البئر فى أرض صيعر ، جنوب الجزيرة العربية

اخترعه خيالة وسط آسيا[١٠] . . . ولنحاول أن نعد تصنيفا **للرحل المقوس**، وهو عامل مساعد ذو فائدة غير عادية بالنسبة للركوب، باعتبار أن الرحل المقوس لم يطور على مراحل وإنما اكتشف مرة واحدة، كما تشير الأدلة الأثرية، ومن هذا الرحل نشأت ـ كما أوضح يوهانسن بشكل مقنع ـ أشكال عديدة متباينة. وفي هذه الحالة ننتهي إلى أن الشداد هو عبارة عن تعديل لسرج الحصان ذي القبو بحيث يصلح للإبل. يؤكد هذه المسألة شيء لا يمكن أن نتجاهله في هذه المناقشة هو أن أول ظهور للشداد في الآثار يرجع تاريخه إلى نفس الفترة التي ظهر فيها أول أثر الخيالة الشرق الأدنى وهم يمتطون ظهر السرج المقوس (ذي القبو). إن الفرق في التركيب بين رحال الإبل في الألف الأول قبل الميلاد والشداد يستبعد الافتراض البديل لنشوء شداد مستقل عند رعاة الإبل. ومن حيث الأدلة الأثرية فليس لدينا تفسير آخر لنشأة الشداد، فعلى ضوء المعلومات المتاحة يمكن القول أن البارثيين هم الذين أدخلوا الرحل المقوس (ذا القبو) إلى مشارف الجزيرة العربية. ومن ثم فإن الشداد يمثل التجديد الهام الثاني الذي تلقاه رعاة الإبل الشماليين من الفرسان. وهذا الرحل الجديد هو ثمرة الاحتكاك الثقافي بين الإيرانيين والساميين، ويعد أقوى العوامل في تطوير النواحي الحربية في حياة رعاة الإبل. فلأول مرة يتوفر لراكب الإبل رحل يهيىء له كل الاستقرار اللازم والمساندة المرجوة في القتال وهو فوق ظهر الجمل. وواكب

١٠) Dostal: 1959: 19.

١٣) مناحيل أثناء الرقص ، جنوب الجزيرة العربية

ذلك تغير مماثل في أسلحته ، فبدلا من القوس والسهام التي كان يستخدمها في مرحلة الرحل ذي الوسادة نجده الآن يستطيع أن يستخدم الرمح الذي يستخدمه الفرسان في حربهم.

وبقدر ما نرى الآن فإن هذه التطورات الفنية: الركوب على السنام، تطور إعداد الرحل نتيجة عناصر مستعارة من ركوب الخيل، تطور في أساليب الحرب عن طريق اقتباس مبدأ عربة الحرب وملاءمته (تكييفه) مع ركوب الإبل، استخدام القبو (المقوس) في رحال الإبل، فإن هذه التطورات قد تركزت في قبائل رعاة الإبل الشماليين. أما القبائل الجنوبية فقد تمسكت بنوع من الرحال ذات الوسادة التي ما زالت مستخدمة حتى يومنا هذا، كما كان الحال في الألف سنة الأولى. وعلى ذلك، واستنادا إلى مراحل التطور المختلفة كما أثبتناها، يمكن تقسيم رعاة الإبل المختلفة إلى مجموعتين: الشمال المتقدم والجنوب المحافظ.

وتبين من الدليل الأثري وعلم الإثنوجرافيا الحديثة أن الركوب على العجز (المؤخرة) كان الأسلوب الشائع بين كل رعاة الإبل في مرحلة ما من تطور هذه القبائل، ولا يمكن حتى الآن تحديد تاريخها على وجه الدقة. وظهرت بوادر تغيير بين رعاة الإبل حوالي نهاية الألف الثاني وبداية الألف الأول انتهت بتقسيم شبه الجزيرة إلى قسمين. ومن المحتمل أن يرجع ذلك التقسيم إلى الاحتكاكات المتعددة بين قسم المجموعة الشمالية ومنطقة الحضارة المتقدمة. وقد ورد في أحد النصوص وجود مركز لتربية الحيوان قريبا من « نيبور » يرتاده المشترون من بلاد

١٤) مناحيل أثناء الرقص ، جنوب الجزيرة العربية

مابين النهرين وأيضا من إيران ، حيث كان هذا العمل يشكل جزءا لا يتجزأ من الاقتصاد إذ ذاك ، وهذا يشير إلى أن الحضارة المتقدمة في هذا المجال كان لها بعض الأثر فيما وراء حدودها المباشرة . ولذلك ـ وتحت ظروف معينة ـ يمكن تفسير التحول من الركوب على العجز (المؤخرة) إلى الركوب على السنام ، بأنها وليدة هذه الاحتكاكات ، ولكنني لا أستطيع إثبات ذلك ، فلا يمكن إثبات أن رعاة الإبل الشماليين كانوا على اتصال مع الحضارة المتقدمة خلال موجات التوسع ، وإن كان ذلك ممكنا ، هذا بخلاف رعاة الإبل في الجنوب فلم يتح لهم الاحتكاك مع مراكز الحضارة المميزة ، ومن ثم افتقدوا هذا الحافز الهام للتطور . وتكمن الأسباب الرئيسية لذلك في جغرافية جنوب الجزيرة العربية والوضع الثقافي هناك ، وفي التطور المتأخر نسبيا للحضارة المتقدمة . في العصور القديمة ظهرت بعد ذلك بنحو ألف سنة تقريبا النتائج الأولى للحضارة المتقدمة في بلاد ما بين النهرين ، فإذا ما رجعنا إلى تاريخ المرحلة الثانية لبلاد ما بين النهرين المتقدمة فعلا مع تأسيس المملكة السامرية (قبل عام ٢٣٥٠ قبل الميلاد) وبداية الحضارة المتقدمة لجنوب شبه الجزيرة العربية خلال القرون الأخيرة من الألف سنة الثانية ، فإن هذه الفترة تؤكد التأخير في التطور الثقافي في الجنوب الذي يمكن أن يرجع إلى العوامل الجغرافية فقط . وفي التحليل النهائي فان حضارة بلاد ما بين النهرين هي نتاج احتكاكات حضارية وتأثرات حضارية عديدة ، وهو أمر لا يمكن حدوثه إلا حيث تحول جغرافية المكان دون تكون جيوب ثقافية محلية

منعزلة. ومن ناحية أخرى فإن شبه الجزيرة العربية كانت منعزلة تماما، ولم تشكل أي نوع من الجسور التي تصل آسيا بجيرانها في القارة بحيث تسهل الاحتكاك الضروري للإنجاز الإبداعي، بل على العكس فقد كانت تعزلها عن المراكز الثقافية في الشمال مفازات وقفار وعرة (صعبة الاختراق).

لهذا السبب فقد بدأت التأثيرات الحضارية الحاسمة في زمن متأخر نسبيا ـ في السنوات الألف الأولى السابقة للميلاد ـ وراحت تخترق شبه الجزيرة العربية من الشمال إلى الجنوب، وكان لهذا أهميته الكبرى بالنسبة لرعاة الإبل الجنوبيين. وكانت البداية المتأخرة نسبيا للحضارة االعربية الجنوبية عنصراً له أهميته في اتجاهاتها المتحفظة، لكن العامل الأكثر أهمية تمثل في نقص الاحتكاك المباشر لهم بالمجتمعات التي قامت بتربية الخيول، تلك التي استمدت القبائل الشمالية منها أعظم دوافعها الكامنة. وإذا ما عدنا إلى تعريفنا للبدوي باعتباره راعيا للإبل اعتاد على خوض القتال على صهوة جواده، يمكننا أن نصنف أولئك الذين ينتمون إلى الألف الثالث قبل الميلاد ـ وحينما لم تكن أسس المجتمع المحارب ذي المستوى الرفيع قد وضعت بعد ـ بدوا أول، ويقصد من هذا الاسم أن نظهر كيف تولدت مرحلة عن أخرى. هذه التاريخ للانتقال من **البدو الأول للبدو الخلص**، تؤيده أبحاث ف. جاسكل W. Caskel[11]. فقد أكد في أبحاثه التي أقامها على مادة أخرى ومن منطلق مخالف لذلك الذي بدأنا منه ما يماثل هذا الذي ذهبنا إليه، وهو لم يتتبع تكوين المجتمع البدوي إلى تلك الفترة التي مضينا نحن إليها فحسب، وإنما أكد أيضا نموه على يد رعاة الإبل الشماليين وتلك بالتأكيد ليست محض مصادفة.

لقد بدأت المرحلة البدوية المبكرة حينما بدأت القبائل للمرة الأولى في رعي الإبل (في تاريخ لا يمكن تحديدة على نحو دقيق)، ودامت حتى القرن الثالث أو الثاني بعد الميلاد، وتشمل تلك المرحلة كلتا المجموعتين: المتطورة والمحافظة، وأعقبت ذلك مباشرة المرحلة البدوية الخالصة، ولكنها اقتصرت على المجموعة المتطورة وحدها، ويمكن أن يقرر علم الإثنوجرافيا اليوم موعد وجودها، بالطبع هنالك مخلفات لتأثير البداوة الخالصة يمكن اكتشافها داخل الجماعة المحافظة مثل تقوية السرج الحولاني بدعامتين عبر أعلى الكاهل على نحو ما وجد لدي هذه المجموعة، ولكن لماذا أصرت هذه المجموعة على الجلوس على العجز، واستخدام سرج غير مناسب للقتال حتى رغم معرفتهم بالشداد الذي يعطي لراكبه مثل هذه المزايا في الحرب؟ إن هذا الاتجاه الواضح للعادات القديمة للتشبث بالبقاء، بالإضافة إلى التمسك بالسمات المميزة للمرحلة البدوية المبكرة، يشير إلى أنه يمكن افتراضا وحتى اليوم أن نجد بعضا من مخلفات مرحلة البداوة المبكرة.

انطلاقا من الدور الرئيسي الذي لعبته أنماط الرحال يجب أن نسأل أولا عما إذا كانت هناك عناصر أخرى مميزة قد ارتبطت بالرحل الحولاني في منطقة استخدامه الحديث؟ إن الجزء الثاني من هذه الدراسة مخصص لبحث هذه المشكلة ضمن غيرها من المشاكل، ولسوف نقتصر هنا على النتائج الأساسية. إن المعلومات الإثنوجرافية تظهر الرحل الحولاني مرتبطا ببعض العناصر الحضارية وهو ارتباط أطلق عليه «وحدة الحولاني» hawlani unit. وهي تشمل: رحل للحمل (قتب)، ورحل مخصص للنساء يعرف باسم الطمه يقوم على فكرة الرحل الحولاني، وأنماط خاصة من السلال نشير منها إلى أوعيه اللبن بصفة خاصة، وبعض الحاويات الجلدية مثل الركائب والأجولة المعدة لحمل الطعام والعقالات الجلدية والأنسجة البدائية، وكسمة سلبية: لا توجد الخيام إلا بين قبائل الصيار والكرب وآل رشيد الذين تبنوا جميعا السكنى في الخيام من خلال الاحتكاك بقبائل الشداد. وقد أظهرت

---

11) Caskel: 1953: 7, 1954: 42 passim.

من خلال التحليل المقارن أهمية هذه الوحدة الحولانية، وعبرت عن احتمال أن تكون هذه الوحدة ظاهرة أصلية. ومن منطلق الحقائق التي لخصتها من قبل، يمكن للمرء أن يجيب على ذلك السؤال بالإيجاب. ولكن الى أي مدى يمكن أن تشرح هذه الوحدة الحولانية باعتبارها من بقايا مرحلة البداوة الأولى؟

تعتمد الإجابة على العثور على عناصر حولانية بين قبائل الشداد، لهذا السبب فإننا يجب ألا نعتمد فحسب على الدليل الإثنوجرافي بل أيضا على المؤلفين اللغويين العرب الذين يقدمون في بعض الأحيان إشارات مفيدة عن حياة القبائل العربية القديمة.

لا يجد المرء أي أثر أو إشارة في شعر الجزيرة العربية لأي من الأواني ذات القيمة التي ترتبط بالوحدة الحولانية، تلك الأواني المعدة من خوص زعف النخيل والمطرزة بالجلد، ولكن هناك نوعين من الرحال من النوع الحولاني هما القتب والطمه وجدا في قبائل الشداد.

أ ـ ورد ذكر القتب في الشعر الوعربي القديم (انظر **النقائض** ص ٨٠٤) وفي **لسان العرب**، ولكن لسوء الحظ بدون وصف تفصيلي، فقد ذكر لسان العرب (في الجزء الثاني ص ١٥٤) أن النسوة الحوامل كن يستخدمن القتب للتعجيل بالوضع، وفي العصر الحديث يشمل التجهيز النموذجي «للروالا» صورة أكثر تطورا من القتب، وهي عبارة عن وسادة على شكل حدوة حصان تسمى «وثرا أو ميثارا» توضع حول السنام، وثمة نمط خاص منها يسمى «الحيداجا» يستخدم في «الروالا» وهي توضع على الوسادة المسماة «بالوثر»، و«الحيداجا» تختلف عن الرحل الحولاني، وهذا «الوثر» يذكر المرء بالوسادة التي يطلق عليها اسم «الحاوية» في الشعر العربي القديم في الجزيرة العربية (أنظر **النقائض** ص ٩٥٨ **ولسان العرب** ٢٢٨/٩) والتي قيل أن الرجال والنساء كانوا يستخدمونها على حد سواء.

وهناك صورة فنية لهذا السرج في إحدى مقامات الحريري التي يرجع تاريخها إلى عام ١٢٢٥ ـ ١٢٣٥، وقد أوردت هذه المصادر أنواعا عديدة من السروج والرحال وذكرتها بالاسم، وربما ينتمي بعضها إلى النمط المعروف بالقتب وهي «**الكفل، والكور، والرحل**»، والكفل سرج يشبه الوسادة يوضع حول السنام ليكون بمثابة مقعد للراكب (لسان العرب ١٠٧/١٤) والكور يوصف بأنه مماثل للرحل ويستخدم في حالة ركوب المهور. ويثير وصف الرحل ذاته كثيرا من اللبس، فهو يشبه حسب وصف الجوهري (**لسان العرب** ٢٩٣/١٣) القتب وإن كان أصغر منه قليلا، وإذا ما اكتفينا باشارة الجوهري تعين علينا أن نسوق دليلا آخر على وجود النمط المعروف بالقتب حيث أن وصف الجوهري لهما يجعلهما متماثلين، غير أن الرحل يستخدم بصفة عامة لوصف سروج الرحال وهكذا نجد في **لسان العرب** (٣٩/١١) أن الشداد كان منذ وقت مبكر يسمى رحل «الزلافات»، وهو ما يعني في الحقيقة سرج الحيوان الحافر ويشير إلى أن الشداد قد استخدم بعد ذلك بوقت طويل للإشارة للسرج المنحني.

ب ـ أما سرج النساء المعروف باسم الطمه فقد أورده اللغويون كسرج تحت نقاله بدون مظلة يعد للنساء، ويتفق هذا الوصف في جوانبه الأساسية مع الطمة الموجودة حاليا في جنوب الجزيرة العربية، لكن الإشارات التي وردت في **لسان العرب** لا تسمح باستخلاص أية نتائج عن تركيب الطواما، ونلاحظ أن هذه الأخيرة تشبه سرج المشاجير وهو ـ أي المشاجير ـ فيما ذكره **لسان العرب** نقالة للنساء أصغر من الهودج وذات بنية علوية لا سقف لها، وتعلو الهودج تركيبة على شكل قبة تصنع من الألواح الخشبية (انظر **لسان العرب** ٢١١/٢). ومن الجدير بالذكر لخدمة أغراض بحثنا أن نلاحظ أنه رغم هذه الأوصاف غير المتسمة بالدقة فإن الطمه والطواما اللتين ورد وصفهما في **لسان العرب** يمكن تمييزهما باعتبارهما سرجين تستخدمهما النساء ولا تحيط بهما

الستائر، وتستخدمهما قبائل وسط وشمال شبه الجزيرة العربية.

وقد وجد في تمثال أثري لجمل (يرجع تاريخه إلى فترة تتراوح بين القرنين العاشر والثامن قبل الميلاد) تكوين مشابه للطمه له تركيبة إضافية مماثلة يمكن أن ترجع إلى مرحلة البدو الأول من المجموعة المتقدمة. وإن لم يكن ذلك التكوين مماثلا بالضرورة أو مشابها لسرج المرأة، ومع ذلك ففي العصر اليوناني الروماني عثر على تماثيل فخارية في سوريا تبين مثل هذه التركيبة الإضافية متصلة بسرج المرأة ـ وهذا يثبت أنه قد وجد في مرحلة البداوة الأولى سرج للنساء مبني على فكرة السرج ذي الوسادة، ومن ثم يمكن الاعتماد على الدليل السابق الذكر لتقرير أن السروج المنتمية للنوع الذي يرجع إلى الوحدة الحولانية كانت منتشرة على نطاق واسع بين رعاة الإبل في الجزيرة العربية، ومع ذلك فإن القبائل المتقدمة أدخلت تطويرا على هذا النوع في تاريخ لاحق، بأن جعلت من الوسادة التي كانت تستخدم على الحزام وسادة طويلة تستخدم عند الركوب على السنام، وهذا الميل إلى التطوير معدوم لدى مجموعة القبائل المحافظة، ويقودنا انتشار السرج الحولاني إلى افتراض وجود تطور عام في مرحلة البداوة الأولى، وهكذا يتوفر لدينا تفسير أفضل لسلسلة من أوجه الشبه بين المجموعتين (أساليب ومعدات الرعي، وتكتيكات القتال).

ويمكن للمرء أن يميز بضعة عناصر فحسب من الوحدة الحولانية في ثقافة قبائل الشداد، ولكن هذه العناصر كافية ـ إذ أن عددها بالطبع تحدده مصادر المعلومات المتاحة ـ نقول كافية لإعطاء درجة من إمكانية ترجيح افتراضنا بوجوب تصنيف الوحدة الحولانية القريبة العهد كبقايا من مرحلة التطور العامة للبداوة الأولى.

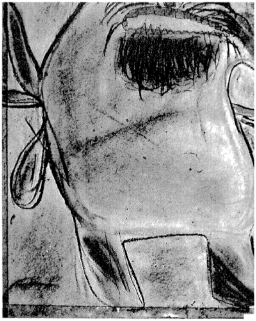
وكذلك يساعدنا تحليل الأصول الإتنوجرافية، ابتداء من الملابس المختلفة التي كان يرتديها الرجال من مجموعات الشداد والحولاني، في إلقاء بعض الضوء على ما أدى اليه قيام رعاة الإبل الشماليين المتطورين باستخدام الشداد، وقد وجدنا أن الغالبية الساحقة من رجال القبائل الجنوبية ممن درسناهم كانت ترتدي المئزر بينما كانت قبائل الشداد ترتدي قمصانا سابغة تصل إلى الكعب وعباءات، وفي بعض المناسبات كانت ترتدى السراويل. هذا وقد أشرنا في مقام آخر إلى صعوبة التوصل إلى أية نتائج إتنولوجية حول الانتشار الكبير للمئزر في جنوب شبه الجزيرة العربية، ويبدو أن هذا النوع من الملابس قديم جدا بين كل من الرحل والقاطنين في هذه المنطقة، فهل يمكن أن نأتي بدليل على وجود المئزر كذلك بين المجموعة المتطورة من رعاة الإبل؟ ولنصغ علاوة على ذلك في موضع التساؤل: إلى أي تاريخ يرجع الدليل على استخدام قبائل الشداد لملابسهم الحالية وما هو أصل هذا الرداء؟ إن السؤال الأول يعد نسبيا سؤالا سهلا. فراكبو الجمال حسب ما تظهره مخلفات الآشوريين الجدد كانوا يرتدون المئزر (انظر من ١١٠، ١١١). ومن الصعب الحصول على دليل فيما يتعلق بالملابس الحالية لقبائل الشداد وإن كان أقدم شاهد أدبي يرجع إلى الشعر العربي القديم ـ وعلى الأخص القصص الملحمية التي وردت في أيام العرب وحول البدو في القرنين السابع والسادس قبل الميلاد. إن بعض المصطلحات المستخدمة بالنسبة للملابس ما زالت مستعملة حتى الآن، على سبيل المثال لفظ «العباء» الذي يستخدم للرداء الذي يعلو باقي الملابس و«الثوب» للملابس بشكل عام، «والسروال» (وكان قبل ذلك لفظ السربال) للإشارة إلى ما نعرفه بالبنطلونات أن هذه المصادر ليست فقط دليلا فيما يتعلق بالملابس، ولكنها تسمح بتحقيق بعض المدركات النفسية ذات القيمة لعلماء الإثنولوجيا، لأنها أظهرت بعض الفوارق الدقيقة التي غالبا ما تغفل (خلال مراحل التحول الحضاري)، هكذا يداخلنا العجب إذ ندرك من خلال ما ورد في «**أيام العرب**» إلى أي حد كان ارتداء الملابس بين البدو ـ كما هو الحال الآن ـ دليلا على المكانة الاجتماعية، ولإيضاح هذا يمكننا أن نستشهد

بعدة فقرات، فقد ذهب وفد للسلام من قبيلة عبس إلى الحارث بن عوف. وسأله أعضاء الوفد عما إذا كان قد رأى الحارث بن عوف، فأجاب وهو منهمك في العمل مرتدياً رداء جلدياً قصيراً، قائلا: إنه مع أهله - ثم ارتدى ملابسه. وذهب الوفد للبحث عنه ورجع أعضاؤه بعد أن ارتدى الحارث ملابسه، ولم تبدأ محادثتهم إلا بعد ذلك[١٢]. إن الدلالة الاجتماعية للملابس يمكن شرحها تفصيليا بصعوبة، إن حارث بن عوف بالتأكيد لم يكن عاريا، ولكنه كان يرتدي قطعة ملابس حول خاصرته أثناء عمله في خيمته، ولكن هذا كان مخالفا لأسلوب حياة العرب إذ ذاك، تماما كما هو الحال الآن إذا ما استقبل الوفد بالحالة التي كان عليها. وتوضح الفقرة التالية من الهجاء الشعور بالاحتقار حيال العري: «وتصفر الرياح حول خاصرتيه إذ سرق البعض قميصه[١٣]». والقميص شأنه شأن الرداء الذي ورد في قصائد أخر. «كان أحد رجال بني زياد قد وقع في الأسر ولارجاعه فان عمارة بن زياد استخدم الخدعة الحربية التالية ضد هبيره بن عامر ابن قشير بن كعب. فقد قال له: يقول الناس عنك إنك نحيل، فقال الآخر: لا سمح الله. فتحداه عماره أن ينزع جبته، وبالفعل جذب هبيره قميصه تمهيدا لخلع ملابسه، وفي هذه اللحظة بالذات انقض عليه عماره وأخذه أسيرا.»[١٤] والتأكيد لوجود الملابس السابغة التي تغطي الأرجل أقل رسوخا.

وعلى سبيل المثال يصف قاتل دريد بن الصمه ما صنعه فيقول «وحين ضربته بسيفي خر صريعا على الأرض عاري الجسم وبدا باطن فخذيه وردفاه خشنا من أثر ركوبه الخيل عاريا».[١٥] «ويروي عن الجساس أنه بعد مصرع كليب مر بقومه وقصبتا ساقيه عاريتان وهنا أدركوا أن ثمة كارثة قد حلت»،[١٦] وفي موضع آخر من «**أيام العرب**» نجد إشارة مباشرة للسراويل: «لقد رأيت المحاربين بشعر متجعد وسراويلهم مصبوغة بالزعفران». وهناك إشارات عدة إلى العباءة.

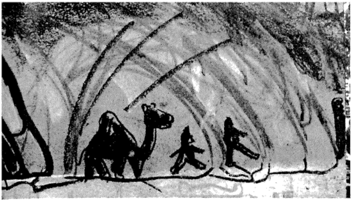
وفيما يتعلق بأصل هذه الملابس فإن آثار العهد الاشوري الجديد التي تحمل صور المئزر، بالإضافة إلى ذكر ملابس «النهار» في القصص الملحمية، تحدد على الأقل الحدود الخارجية للفترة التي تغيرت خلالها ملابس رعاة الجمال في شمال شبه الجزيرة العربية، بالرغم من أنها دامت حوالي ألف عام، وذلك بسبب الدلالة الاجتماعية المرتبطة بهذه الملابس، فهي تمثل نوعية من الحياة تختلف عن تلك التي ترتبط بالمئزر. وإذا استعدنا قصة الحارث بن عوف افترضنا أنه من المحتمل أن هذه الملابس لم تنشأ بين رعاة الإبل، وإذا بحثنا عن دليل أثري على هذا الافتراض من خلال الفترة المعنية، نجد نماذج مماثلة مدهشة لهذه الملابس في المكتشفات الفنية من فترة حكم البارثيين الفرس في تدمر (بالميرا) التي كانت مركزا أساسيا للتجارة في شمال شبه الجزيرة العربية حيث كان السكان قريبين من مجال التأثر بالحضارة الفارسية. ونحن نستخدم كلمة «مدهش» عن قصد، إذ إنه بالتحديد، من خلال تلك الحيرة، وفي هذه الفترة، نجد الأدلة الأثرية الأولى للشداد، وهذا كله يلقي ضوءا جديدا على عملية الاستعارة تلك. وقد نبه فيدينجرين Widengren إلى تأثير الإيرانيين على بالميرا (تدمر)، ليس فقط من حيث المعدات الفنية ولكن أيضا بالنسبة لأسلوب الحياة والدين. وكما أكد سيريج Seyrig فقدكان سكان بالميرا يرتدون إلى جانب الملابس الأخرى، الزي الفارسي المكون من السروال والقميص والعباءة. وانتشر ذلك الزي بصفة خاصة بين أبناء الطبقة العليا[١٧]. وقد استعير السروال والعباءة من المحاربين الفارسيين، واما القميص الذي يلبسه البدو فيمكن ارجاعه الى ملابس الطقوس الدينية التي

١٢) Caskel: 1930: 76.
١٣) Caskel: ibid: 64.
١٤) Caskel: ibid: 55.
١٥) Caskel: ibid: 42.
١٦) Caskel: ibid: 32.
١٧) Seyrig: 1950: 6.



جن ضد الانس) ، رسم لصبي بدوي من الكويت (متحف الشعوب ، ڤينا ، مجموعة فالتر دوستال)

١٦) جن ضد الانس) ، رسم لصبي بروي من الكويت (متحف الشعوب ، ڤينا ، مجموعة فالتر دوستال)



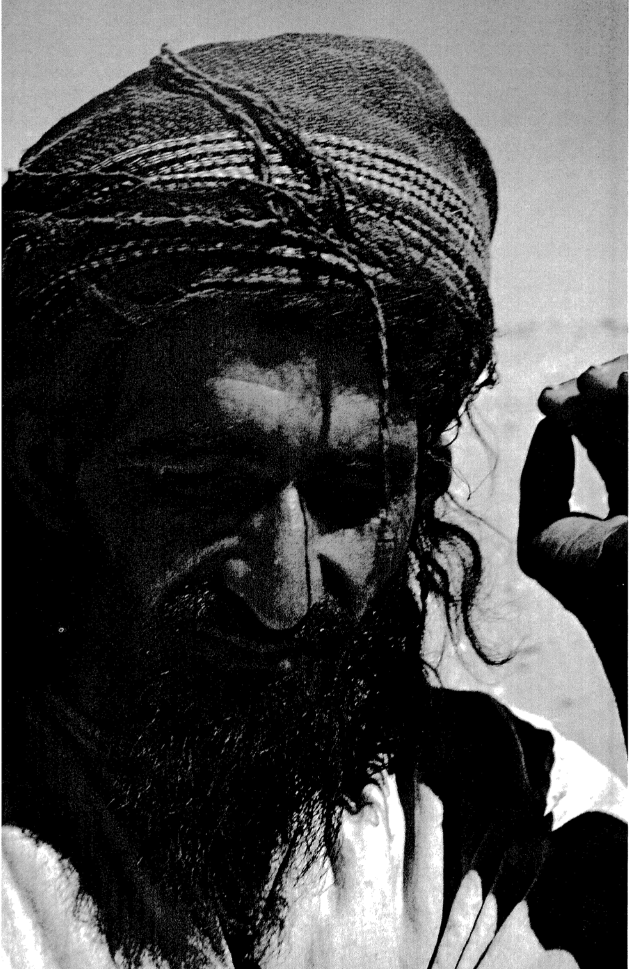
١٧) يوم الدين ، من رسم صبي بدوي ، الكويت (متحف علم الشعوب ، ڤينا ، مجموعة دوستال)

١٨) شيطان ، من رسم صبي بدوي ، الكويت (متحف علم الشعوب ، ڤينا ، مجموعة دوستال)

١٩) بدوي من صيعر ، جنوب الجزيرة العربية

٢٠) بدوي من صيبان ، جنوب الجزيرة العربية ◄

٢١) منحالي من مدينة تريم ، حضرموت



اكتشفت لوحة معمارية تمثلها في دورا ايروبوس Dura-Europos، ويعتقد أنها تماثل الأردية التي كان الحكام الإيرانيون يستخدمونها لأداء طقوس معينة[١٨]. ونحن نعلق أهمية كبرى على تفضيل الطبقة العليا من سكان مدينة بالميرا للملابس الفارسية، حيث يرمز هذا التفضيل إلى مستوى أرقى من الحياة تتأثر كثيرا بالمعتقدات الإيرانية. وتوجد على سبيل المثال لوحة تمثل أحد أبناء بالميرا من ذوي المكانة الكبيرة يرتدي ملابس حامل النبال الفارسي. وكان الفرس يضعون الفروسية والرماية في مرتبة عالية، وذلك لأنهما مثال للفضائل الفارسية، ثم تبنتهما العناصر غير الفارسية المتصلة بالحاشية[١٩]. ومن خلال هذا كله، يمكننا أن نفترض بمزيد من الثقة أن الفرس قد نقلوا هذه الأشياء إلى الثقافة الحضرية للعالم الإغريقي السامي، ثم انتقلت بعد ذلك مع السرج المنحني إلى رعاة الإبل. وهناك لوحة أخرى من بالميرا تؤكد هذا الاعتقاد بقوة، حيث نشاهد جملا ذا سنام واحد عليه شداد يعتليه رجلان، أحدهما يتولى قيادته، وكلاهما يرتدي الزي الفارسي النموذجي على نحو ما أسلفنا ذكره. ونستطيع أن نتعرف على التأثير الفارسي بوضوح أكبر في «أيام العرب» حيث على سبيل المثال تصور لنا مطاردة أحد الجيوش لجيش آخر كما لو كانت سباقا للخيل، وهكذا فإنه في نهاية قصة حرب داحس والغبراء يقول قيس: «سوف أسمح بثلاثة اختيارات لشروط سباقنا، فاذا ما اخترت أنت أولا فلي خياران زيادة عنك، والعكس صحيح إذا ما اخترت أنا أولا». ويجيبه حذيفة: «فلتبدأ أنت». فيقول قيس: «فليكن الهدف على مبعدة مائة رمية سهم». ويقول حذيفة: «سنسمح بالتدريب أربعين ليلة وسيكون المنطلق منطقة ذات الإصاد»[٢٠]. ومن المدهش كذلك أن نرى عمارة في قصة يوم الطلوح وقد ارتدى عمامة حمراء (وقد كان اللون الأحمر اللون الذي يرمز لطبقة المحاربين الفرس)[٢١].

ومن المحتمل أن هذه الرموز والعادات الفارسية التي ميزت الشريحة العليا من الجماعة المحاربة قد أدت إلى التطور الكامل بعناصر الفروسية بين رعاة الإبل، على الصعيد التجهيزي، من خلال السرج الجديد، وعلى المستوى الرمزي عبر تنظيم الرماية والسباق، اللذين كانا على صلة وثيقة بأسلوب الحياة الجديدة والملابس التي مثلتها. وربما يمكن أيضا إرجاع الشخصيات المثالية في الملاحم العربية القديمة إلى أنماط فارسية، فمن المؤكد أن فكرة الدم النبيل الراسخة بقوة بين قبائل الشداد لها جذور في عالم الفروسية الفارسي.

وأخيرا نود أن نشير إلى الارتباط الهام من الناحية الإثنولوجية بين المجموعة المتطورة والعرب العاربة، فاذا ما رجعنا إلى تطور الحياة البدوية كما أجملناها، يجد المرء أن رعاة الإبل من المجموعة المتطورة الذين وجد لديهم أول أثر لمجتمع الفرسان هم من العرب العاربة، الذين كانوا، مرة اخرى، الفئة التي نقلت الفكرة الفارسية عن المحاربين الراكبين بين رعاة الإبل. هذا الارتباط الواضح يلقي ضوءا جديدا على الأصول العرقية للعرب، ويصور العناصر الثقافية والتاريخية التي حولت جماعة كان يطلق عليها أصلا الرعاة العاربة إلى طبقة حاكمة توسعت وشكلت أساس العرب على نحو ما نعرفهم الآن بمصطلحات علم الأجناس البشرية.

ملاحظات ختامية

لم يكن بوسعنا نظرا لعدم توفر المادة أن نناقش الزمان والمكان الذين بدأ فيهما رعي الإبل في شبه الجزيرة العربية، وكذلك لم يكن في مقدورنا الجزم بما إذا كان رعاة الإبل يشكلون فرعا متخصصا انبثق من مرحلة مختلطة بالاقتصاد الزراعي، أو أنهم انحدروا مباشرة من

---

١٨) Dostal: 1967: 160.

١٩) Widengren: 14.

٢٠) Caskel: 1930: 51.

٢١) Dostal: 1967, 161 Note 222. Caskel: 1930, 95.

مرحلة كانوا يمارسون فيها الصيد، فما يذكره ما قبل التاريخ لنا عن الهيكل الاقتصادي الأساسي في مستوطنات العصر الحجري الحديث يحبذ فيما يبدو الافتراض الأول، لكن المكتشفات المادية تؤكد بحسب الاحتفاظ بالماعز والأغنام والأبقار والخنازير، والجياد في بعض الحالات، في حين نظل نبحث عبثا عن أي أثر للإبل، وأنه لمما يتفق مع الكشوف الأثرية، ومع ما يجمع عليه علماء الأجناس اليوم أن البدو قد انطلقوا في غمار شكل ثانوي للتطور من اقتصاد زراعي مختلط، وأن المجتمعات التي عاشت على هوامش مثل هذا الاقتصاد ذي التركز الأساسي للحيوانات قد حفزتها التجربة التي استمدتها داخل هذه المناطق على البدء في رعي الإبل. هذا الافتراض، وهو أن عمليات النقل والتقليد قد نتجت عن طريق الاحتكاك، هو احتمال وارد بشكل أقوى من إمكان التطور نظريا من مرحلة الصيد. ومن سوء الحظ أنه ليس بوسعنا من خلال الأدلة المتاحة في الوقت الحالي أن نحدد مجرى الأحداث التي أدت إلى رعي الإبل. وفي ضوء نقص المعلومات وعجزنا عن حسم المسألة يتعين علينا التزام الحذر البالغ من التعيمات التي تماثل تلك التي توصل إليها باتيمور Battimore إذ يقول «ان أجداد البدو - سواء العرب أو الأتراك أو المغول - كانوا جماعة من البشر قررت استخدام هذه الحيوانات للتخلص من الفقر الذي حل بساحة القائمين بالزراعة، والجوء إلى حياة اكثر أمنا باعتبارهم رعاة»[٢٢]. إن مثل هذه الصياغات تعطي فكرة زائفة فحسب عن القرائن والأدلة المتاحة حاليا في شبه الجزيرة العربية، وهي قرائن لا تبرر مثل هذه المقولات ذات المضمون الشامل. وبالإضافة إلى ذلك، يتعين على المرء أن يتجنب خلق مقولات جامدة جديدة، ويجب عليه ببساطة أن يتقبل النقص القائم حاليا في مصادرنا. كذلك ليس بمقدورنا أن نحدد السمات العرقية واللغوية المميزة لرعاة الإبل الأوائل، إذ من الثابت أن رعي الإبل لا يقتصر على مجموعة بعينها من الساميين، فقد وجد رعي الإبل بين المجموعات الناطقة بلغة الضاد، وكذلك بين المتحدثين باللهجات الحديثة للغات السامية الجنوبية.

ويتعين على المرء هنا أن يذكر بصورة عابرة شيئا عن أهمية رعاة الإبل داخل الجماعات السامية المختلفة من البدو وأشباه البدو. لقد أودت دراسة ج. هيننجر J. Henninger النقدية المتأنية («مساكن وأسلوب حياة الساميين القدامى») بأسس أسطورة الساميين باعتبارهم بدوا، وأضفت المزيد من الوضوح على حقيقة أنه إلى جوار شرائح معينة من النمط البدوي تجب الإشارة إلى الزراعة باعتبارها نمطا مبكرا للحياة السامية. ونحن نعتقد أننا بحاجة إلى النظر بمزيد من الدقة إلى الأهمية التي علينا أن نعطيها لرعي الإبل طبقا لمختلف الصياغات الممكنة. وبوسعنا أن نقوم بهذا بأن نعود بأذهاننا إلى المدى الواسع للأشكال المتباينة للحياة البدوية، فهي تشمل رعاة: -

أ - الأبقار والأغنام.

ب - الحمير والأغنام.

ج - الإبل والأغنام والماعز.

د - الأبقار والماعز.[٢٣]

والتكوينات السالفة هي بشكل أو بآخر داخل نسق زمني - طبقا لما تذكره مصادر الأدلة - لكنها لا ينبغي أن تؤخذ كما لو كانت تمثل جدولا زمنيا تقريبا للتطور الفعلي، حيث إن المصادر لا تسمح لنا بتقديم شيء يتسم بمثل هذا الطموح. هذا التعدد، يعكس ببساطة من وجهة نظرنا، أنماطا مختلفة للتكيف مع الظروف المناخية المختلفة أو مع المناطق المتباينة في شبه الجزيرة العربية. إنني في الحقيقة أحاول تجريب منهاج جديد فيما يتعلق بالمراكز المحتملة التي نبعت منها الجماعات السامية المختلفة. فالنظر

---

٢٢) Dostal: 1967: 163.

٢٣) Dostal: 1968.

إلى هذه القضية من وجهة المناخ من شأنه أن ينهي التكهنات حول ما يسمى بوطن الساميين، إذ إن الأقرب إلى الوقع، في ضوء الظروف المناخية والمعلومات التاريخية المتاحة، أن نأخذ بامكانية التغيير المختلف والدائب للموطن بالنسبة للجماعات السامية.

وبوسع المرء أن يشير في كلتا المجموعتين من رعاة الإبل اللتين سبق لنا أن ميزنا بينهما ـ إلى عدد من الأساليب المتماثلة والظواهر الثقافية المتشابهة التي تسمح لنا بافتراض أنه في مرحلة محددة من النمو ولكن غير مميزة على وجه دقيق زمنيا، شكلت ثقافة رعاة الإبل في شبه الجزيرة العربية وحدة متسقة نسبيا. هذا يفترض أن الاتساق الثقافي قد تحطم من خلال تركز التقدم الفني في جما واحدة ـ هي المتمثلة في عرب الشمال ـ كنتيجة للاحتكاك بالحضارة المتقدمة، وقد حاولنا أن نشرح هذا «التمييز بين نمطين ثقافيين مختلفين بين رعاة الإبل، نمط متطور ونمط آخر محافظ.

وتبدو لنا مكتشفاتنا حول الظروف التي نمت من خلالها الجماعة المتطورة ذات أهمية اثنولوجية فمنذ البداية ذاتها، قادت الدفعات التي تلقاها رعاة الإبل من احتكاكاتهم المتعددة بالمناطق المتقدمة حضاريا إلى نشوء نمط خاص للنمو. وهذا مثال بارز على كيفية اكتساب المجموعات البدوية داخل المنطقة المتأثرة بالحضارة المتقدمة للشكل الذي سيميزها فيما بعد ـ كمجموعة بدوية تستخدم الإبل في القتال (كالمحاربين الخيالة) ـ ولكن لذلك قيمة محدودة، إذ أن المصادر المادية التي بين أيدينا لا تسمح بأكثر من نظرة متواضعة على التبادل الثقافي المتضمن. ولعل الأبحاث التالية تستطيع ملء فراغ هذه الصورة القاصرة الوضوح، وليس ذا أهمية كبيرة في هذا المضمار ما إذا كانت الاختراعات التي أخذها البدو قد كانت أصلا من صنع الحضارة المتقدمة ذاتها (مثل العربة التي ترجع المعرفة بها إلى عهد السومريين) أو ما إذا كانت هذه الحضارات قد نقلتها فحسب (مثل السرج المنحني الذي أصبح يشكل في الحياة البدوية وحدها بعد انبثاثها في المنطقة المتقدمة حضارياً ـ جزءاً ثابتا من حضارتها في ذلك الوقت).

ذلك هو تلخيصنا للعلاقة بين رعاة الإبل والحضارة المتقدمة: إن رعاة الإبل قد قاموا بدور المستقبل (أو المتلقي)، وأثبت السكان الحضريون صلابة جمة جعلتهم يصدون النزعة العدوانية الأكيدة لدى البدو. ولكن ذلك يدوم فحسب طالما بقي النظام السياسي للمنطقة المتقدمة حضاريا متماسكا. ولا يمكن فهم نشأة الحضارة البدوية الخالصة والدور القيادي الذي اضطلعت به إلا إذا رأينا هذا في ضوء ضعف «دويلات المدن» الواقعة بين روما وفارس. لقد تأثر التاريخ الحضاري لشبه الجزيرة العربية تأثرا حاسما بالعلاقات الوثيقة بين المجموعة المتطورة، التي بلغت سمتها في مجتمع من المحاربين الراكبين (الخيالة)، وبين العرب العاربة. ومن هذا الارتباط البارز يمكننا أن نخلص إلى أن اللغة العربية قد انتشرت بصورة مطردة مع انتشار الحضارة البدوية الكاملة التي قدمت من الشمال، أي أنه قد حدث تمثل أو تكيف لغوي تحت تأثير لغة الطبقة الحاكمة الجديدة. وليس بوسعنا أن نكون أكثر دقة وتحديدا في بيان عملية «التعريب» هذه. ولا بد أن العرب قد ارتقوا درج السلطة في الدول التي تدخل ضمن منطقة الحكومة المنظمة قبل الإسلام، عن طريق الانتظام في سلك الخدمة الحربية. أما في المنطقة الحرة خارج هذا النطاق، فلا بد أن التحول والتكيف قد بدأ بفرض عناصر جديدة على السكان الموجودين بالفعل. وللتشكل (التكون) الحديث نسبيا للحضارة البدوية الخالصة أهمية كبيرة من وجهة النظر الإثنولوجية، إذ إنه يوضح أن النظام الاجتماعي الطبقي في الأجزاء البدوية من شبه الجزيرة العربية نظام حديث نسبيا[٢٤].

---

٢٤) Dostal: 1964: 190–198.

المراجع

Altheim, F.:

1943 Die Krise der Alten Welt im 3. Jahrhundert n. Zw. und ihre Ursachen. Vol. I. Berlin-Dahlem.

Bibby, G.:

1964 Arabian Gulf Archaeology. The Eighth Campaign of the Danish Archaeological Expedition 1961/62. Kuml, p. 101–111.

1965 Arabian Gulf Archaeology. The tenth Campaign of the Danish Archaeological Expedition 1964. Kuml, p. 101–111.

Bossert, H. Th.:

1951 Altsyrien. Kunsthandwerk und Handwerk in Cypern, Syrien, Palästina, Transjordanien und Arabien nach den Anfängen bis zum völligen Aufgehen in der griechisch-römischen Kultur. In: Die ältesten Kulturen des Mittelmeerkreises. Tübingen.

Caskel, W.:

1930 Aijam al-'Arab. Islamica III, Suppl. Fasc. 5. Leipzig.

1953 Die Bedeutung der Beduinen in der Geschichte der Araber. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, 4.8. Geisteswissenschaften. Köln–Opladen.

1954 The bedouinization of Arabia. In: Studies in Islamic Cultural History, edit. G. E. von Grunebaum. American Anthropologist Vol. 56 Part 2. Memoir Nr. 76 p. 36–46.

Dostal, W.:

1959 The Evolution of Bedouin Life. L'Antica Società Beduina. Studii Semitici 2 p. 1–34. Roma.

1964 Zur Problematik der Paria-Gruppen in Vorderasien. Zeitschrift für Ethnologie. Vol. 89 p. 190–203.

Dostal, W.:

1967 Die Beduinen in Südarabien. Eine ethnologische Studie zur Entwicklung der Kamelhirten-Kultur in Arabien. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik XVI. Horn–Wien.

1968 The Significance of Semitic Nomads in Asia. Proceedings VIIIth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences 1968, III. p. 312–316.

Ettinghausen, R.:

1954 Notes on the luster-ware of Spain. Ars Orientalis I p. 133–156.

Frankfort, H.; Loyd, S. and Jacobsen, Th.:

1940 The Gimislin Temple and the Palace of the Rulers at Tell Asmar. Oriental Institute Publications. Vol. XLIII. Chicago.

Jarir and al-Farazdaq:

1908–12 Kitab al-Naqa'id. Edit. A. A. Bevan. 3 Vol. Bairut/Leiden.

جرير والفرزدق
١٩٠٨ - ١٩١٢ كتاب النقائض
تحقيق ا. ا. بيفان Bevan
٣ أجزاء. بيروت / ليدن

Michalowski, K.:

1962 Palmyre. Fouilles Polonaises 1960. Université de Varsovie. Centre d'Archéologie Méditerrannéenne dans la République Arabe Unie au Cairo. Warzawa 1962.

Oppenheim, Frhr. v. M.:

1943, 1950, 1955 Tell Halal. 3 Vol. Berlin.

Petracek, K.:

1959 Gindibu Arbaija-EinSafa-Araber. Archiv Orientalni 27. p. 44–53.

1960 Probleme der ältesten Geschichte der Araber. Archiv Orientalia 28. p. 659–660.

Rathjens, C.:

1953/55 Sabaeica. Bericht über die archäologischen Ergebnisse seiner zweiten, dritten und vierten Reise nach Südarabien. Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg. XXIV: 2 Teile. Hamburg.

Sellin, E.:

1904 Tell Ta'annek. Bericht über eine mit Unterstützung der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften und des K. K. Ministeriums für Kultus und Unterricht unternommene Ausgrabung in Palästina. Denkschriften der K. Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil. Inst. Kl. Bd. I. Wien.

Seyrig, H.:

1937 Antiquités Syriennes. Syria Vol. XVIII p. 1–35.

1946 Antiquités Syriennes. Troisième Série. Extrait de Syria 1939–1940–1941. Institut Français d'Archéologie de Beyrouth. Publications hors Série Nr. 7. Paris.

1950 Palmyra and the East. The Journal of Roman Studies. Vol. XL p. 1–7.

Al-Wardi, 'A.:

1961 Die Persönlichkeit des Irakers. Ein Beitrag zur Sozialpsychologie, eingeleitet und übersetzt von G. Krotkoff. bustan H. 1 p. 7–11.

Widengren, G.:

1960 Iranisch-semitische Kulturbegegnungen in parthischer Zeit. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen H. 70. Geisteswissenschaften. Köln–Opladen.

ناجي نجيب

الرحلة الى الشرق والرحلة الى الغرب

عرضنا في الجزء الأول من هذه الدراسة لكتاب رفاعة رافع الطهطاوي «تلخيص الإبريز في تلخيص باريز» (أنظر فكر وفن ٣٠) ونتطرق في التالي ـ على نحو مشابه ـ إلى كتاب إدوارد وليم لين «آداب المصريين المحدثين وعاداتهم»[1]

مقدمة:

أثر كتب الرحلات إلى الشرق التي وضعها الرحالة الأوروبيون، والفرنسيون منهم على وجه الخصوص واضح في مؤلف لين، ومع ذلك فان «للمصريين المحدثين» صفات بعينها تميزه، وتجعل منه مرجعا هاما، فهو يختلف عن سابقيه من أوجه عديدة، بعضها مرجعه اختلاف الفترة الزمنية التي تمت فيها هذه الرحلة وبعضها مرجعه التفاوت في النظرة والمنهج. وأشهر هذه الرحلات في الفترة السابقة على لين وأكثرها تداولا بين القراء هي:

فولني «رحلة إلى مصر وسوريا» (١٧٨٦)[2]

سفاري «رسائل عن مصر» (١٧٨٥ / ١٧٨٦)[3]

سونيني «رحلات إلى مصر العليا والسفلى» (١٧٩٩)[4]

---

١) نقل كتاب لين إلى العربية عدلي طاهر نور بعنوان: «المصريون المحدثون، عاداتهم وشمائلهم»، وصدر أولا مسلسلا في مجلة الرسالة، ثم بمطبعة الرسالة عام ١٩٥٠ وأعاد المترجم نشره بعد استكماله عام ١٩٧٥ (دار النشر للجامعات المصرية) ولكن هذه الترجمة ـ على خلاف ما يزعمه المترجم في المقدمة ـ تعوزها الدقة في مواضع كثيرة، ولا تصلح للاستخدام دون مراجعة الأصل.
وفي التالي نستخدم الأصل، ونراجع الترجمة عند الاقتباس وتشير أرقام الصفحات إلى طبعة Everyman's Library 315

٢) C.-F. Ch. Volney, Voyage en Égypte et en Syrie, Paris 1787 (Paris, Mouton & Co. 1959).
استغرقت رحلة فولني إلى مصر وسوريا ثلاث سنوات، من أواخر عام ١٧٨٢ إلى عام ١٧٨٥، ولمصنف فولني ترجمة إنجليزية وأخرى ألمانية. وقد صدرت الأخيرة عقب ظهور الأصل بنحو عام:
C.-F. Volney's Reise nach Syrien und Aegypten in den Jahren 1783, 1784, 1785. Jena 1788.
وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية بقلم إدوارد البستاني، بيروت ١٩٤٩
والترجمة الانجليزية بعنوان:
C.-F. Volney, Travels through Syria and Egypt in the Years 1783–1785, Dublin 1793.

٣) C. E. Savary, Lettres sur l'Égypte, 3. vols. Paris, 1785–6. English trans., Letters on Egypt, 2. vols. London 1787.
والترجمة الألمانية بعنوان:
Zustand des alten und neuen Egyptens in Ansehung seiner Einwohner, der Handlung des Ackerbaues, der politischen Verfassung. Aus dem Französischen des Herrn Savary. Mit Zusätzen und Verbesserungen von Johann Gottlob Schneider, Berlin 1788.
قام سفاري برحلته إلى مصر عام ١٧٧٧ ومكث بها حتى عام ١٧٧٩. وقد استخدمنا هنا الترجمة الألمانية لتوفرها، وبالتالي فالاقتباسات تشير إلى صفحات هذه الترجمة.

٤) C. S. Sonnini, Voyage dans la haute et basse Égypte, Paris 1799.
والترجمة الألمانية بعنوان:
C. S. Sonnini, Reisen in Ober- und Niederägypten auf Befehl der ehemaligen Regierung in Frankreich unternommen. Leipzig u. Gera 1800.
قام سونيني برحلته في نهاية العقد الثامن من القرن السابع عشر، وقدم مخطوط الرحلة كتقرير إلى حكومته. وصاحب سونيني الحملة الفرنسية إلى مصر، ونشر كتابه أولا عام ١٧٩٩.

وليم جورج براون «رحلات في إفريقيا ومصر وسوريا من عام ١٧٩٢ إلى عام ١٧٩٨» (١٧٩٩)[٥]

وبوجه عام تصف هذه المصنفات مصر في ظل الحكم المملوكي، في الفترة التي بلغت فيها سطوة الأمراء المماليك ذراها، وتضاءل نفوذ الباب العالي وأصبح الباشا التركي في مصر حبيس القلعة، أو سجين المماليك «أكثر منه ممثل السلطان» بتعبير الرحالة فولني، ومن ثم كان من الطبيعي أن يستغرق وصف المجتمع المملوكي في مصر ووصف الاضطراب الذي يسود البلاد اهتمام هؤلاء الرحالة، وإن تميز في هذا المجال بوجه خاص مصنف فولني، لاقتصاره على التقاط صور المكان والناس والحياة في المجتمع المملوكي، معتمدا على الرؤية والمشاهدة وحدهما (أوفن الرؤية كما يقول) وحرصه على وصف الجزئيات والتفاصيل بدقة، ومراجعة أحكام الرحالة السابقين دون محاولة التغلغل إلى ما وراء الظواهر والمحسوسات، ودون البحث في العلل والبنى الداخلية، فالصورة النهائية التي يقدمها فولني لمصر وللمجتمع المملوكي والنظام العسكري والسياسي هي مجموع أو محصلة هذه التفاصيل، بالإضافة إلى جغرافية المكان وهيئته الطبيعية، ومن المعروف أن بونابرت قد رجع إلى كتاب فولني في سياق الإعداد للحملة الفرنسية على مصر[٦].

وتتراوح دوافع مؤلفات الرحلة إلى مصر والشرق العربي في هذه الحقبة، وهي أبداً دوافع مركبة متشابكة ومتشاحنة، تمتزج فيها كثيرا النزعات التنويرية والمعرفية، والحضارية الاستكشافية، والتطلعات التوسعية الاستعمارية وشهوة المغامرة، وقد تغلب عليها نزعة «الهروب» من «المدنية» وصراع الحياة فيها والشوق إلى حياة «الماضي» في الشرق (كما عبر عنه جوته في قصيدة الهجرة)[٧]

وعلى اختلاف دوافع هذه المصنفات، فإنها جميعا تعبر عن جاذبية مصر كمهد للحضارة القديمة وكبلد «خصب غني» لم يأخذ بعد بأسباب الحضارة الحديثة. فالطابع الغالب على هذه المصنفات هو الحديث عن الآثار

---

٥) W. G. Browne, Travels in Africa, Egypt and Syria, from the year 1792 to 1798, London 1799.

وقد ترجم هذا المؤلف أيضا إلى الفرنسية والألمانية، ويبدو أنه قد ترجم أكثر من مرة إلى الألمانية، كما تشير مقدمة الترجمة التالية

W. G. Browne's Reisen in Africa, Aegypten und Syrien in den Jahren 1792 bis 1798. Leipzig u. Gera 1800.

٦) Shafiq Ghorbal, The Beginnings of the Egyptian Question and the Rise of Mehemet Ali, London 1928, S. 4 u. 10.

بين فولني قدم النظام العسكري المملوكي وضعفه، وساهم بذلك - على الأقل بطريق غير مباشر - في تعضيد فكرة الحملة الفرنسية على مصر.

ويشير سفاري أيضا إلى جهل المماليك رغم شجاعتهم بكل فنون الحرب الحديثة، ويقول: «تشخص دولة قوية متعددة بأبصارها إلى هذه المملكة الجميلة (مصر) التي يحكمها برابرة ليس بوسعهم الدفاع عنها. ومن المحقق أن تسقط في يد أول دولة تغزوها وأن تكتسب في هذه الحالة شكلا جديدا» (الجزء الأول، ص ١٤٣).

٧) جوته: قصيدة الهجرة (ديسمبر ١٨١٤)

الشمال والغرب والجنوب في قتال
عروش تهوي وممالك تزول
فلتهرب أنت إلى الشرق
حيث رياح الصبا الهادئة
وحيث الحب والشراب والمغنى (الغناء)
تعيد إليك صباك الذي تولى

*

هناك في كل مكان
أعيش مع القوافل والرعاة
وأحني معهم رأسي للصلاة
واقرأ معهم تعاليم الإله في الرمال
ولا أحطم رأسي بالأفكار الفلسفية العقيمة

*

هناك حيث يقدسون الآباء
ويرفضون الخضوع لسلطان أجنبي
وحيث التفكير محدود والإيمان عميق
وحيث تقدس الكلمة
لأنها تخرج من فم الإنسان
هناك أختلط بالرعاة
وأنتعش بنسيم الواحات
وأنتقل مع القوافل
وهي تحمل الخمر والتمر
وأهبط في محل بقعة من البقاع
من الصحراء إلى المدن

*

إن كنتم تحسدونني على هذا الأمل
أو تأبونه علي
فلتعرفوا أن كلمات الشاعر
تظل تطرق أبواب الجنة
سعيا وراء حياة الأمل والجمال
(ترجمة نبيلة إبراهيم سالم، «المجلة» السنة التاسعة، فبراير ١٩٦٥، ص ٢٥/٢٦)

الفرعونية « والتاريخ القديم وعن ماضي مدن مصر عبر التاريخ » وعن مصر المعاصرة ومجتمعها ونظام الحكم فيها ، وما أصبحت عليه في ظل « الاستبداد » العثماني والاستنزاف المستمر لمواردها وتحت سيطرة المماليك « البرابرة » بتعبير هؤلاء الرحالة (وقد نهج لين في كتابه الأول « وصف مصر » نهجا مشابها ، فجمع بين وصف الآثار المصرية والأطلال ووصف مدن مصر وأقاليمها ومظاهر الحياة فيها كما عرضت له خلال الرحلة)[٨] .

ومن أكثر مصنفات الرحلات إيغالا في هذا الاتجاه مصنف سفاري « رسائل عن مصر » ، وواضح من العنوان أن تقرير هذه الرحلة مصاغ في صورة رسائل ، وهو يتناول أحوال مصر القديمة والحديثة في نفس الآن ، ويجمع بين المشاهد والمقروء ، فصاحبه رحالة وأديب قارىء ينتقل على الدوام من الوصف إلى المقارنة ومن الحاضر إلى الماضي ، ويقتفي نهج طرق التأليف الموسوعية المألوفة في القرن الثامن عشر ، فيأخذ عن الرحالة الأوائل والمتأخرين (هيردوت - استرابون - الأب جيكار ، ونيبور) ويلخص عن كتاب التاريخ ، ويقتبس من الإلياذة والأوديسة والعهد القديم ومن القصص العربي ليوضح صور العوائد والآداب التي يقدمها .

فعوائد وآداب المصريين ما زالت تمثل - كما يراها ويحب أن يراها - تلك « السذاجة » القديمة التي فقدها الأوروبيون . (الجزء الأول ص ١١١) أو كما يقول : « نعم يا سيدي ، ما زال هذا الشعب رغم جهله يحتفظ بسذاجة الأعراف القديمة ، . . . إنه يجهل كل شيء عن فنوننا وعلومنا ، ولكنه يعرف تلك المشاعر السخية التي تمنحها الطبيعة ، هذه المشاعر التي لاتعلمنا إياها الكتب ، انه يعرفها ويورثها ويستمتع بها » (الجزء الأول ص ١١٧) ويصف الفلاحين بأنهم برهان حي على تأثير « القانون الحاكم » على الإنسان . « فقد سلبهم الحكم الاستبدادي الذي يخضعون له ما تتميز به أمتهم من الصدق والسواء » (الجزء الثالث ص ٢٣٩) . وعن الأعراب في مصر يقول : « إنهم أبرياء من رذائل الأمم المسيسة ، ليست لهم قدرة على الرياء . ولا يعرفون الخداع أو الكذب » . (ص ٢٤٣)

ومن الجلي أن صاحب هذه الرحلة يعاني من « المدنية » ويتنسم صور الحياة والاجتماع الماضية ، وصور المجتمع البطريركي (الأبوي) الراسخ في أعرافه المقدسة التي طواها التطور الحضاري في أوروبا . وهو يتنسمها فيما يصادفه من صور الحياة ، وبين طيات الكتب على حد سواء . (وجدير بالملاحظة أن شعور التعب والملل من « المدنية » لا يعني عادة رفض هذه « المدنية » ككل أو الزهد فيها ، وإنما هو جزء من هذه « المدنية » ووجه من وجوه الترف في هذه « المدنية ») . ونستطيع إجمالا أن نصف رحلة سفاري بأنها رحلة أدبية ورومانسية ، رغم ما تحويه من ملاحظات دقيقة ، ومن تعليلات عقلانية ، فالنظرة التي يرى من خلالها المؤلف مصر نظرة فلسفية إعلائية ، على خلاف منهج فولني الحسي الوضعي ومنحاه العقلاني الصارم[٩] .

أما رحلة سونيني فإنها رحلة استطلاع بتكليف من الحكومة الفرنسية ، وتقرير الرحلة يحدده مسارها منذ إبحار صاحبها إلى مصر ونزوله إلى الاسكندرية ثم رحيله إلى رشيد والقاهرة ومصر العليا . ونرى سونيني يأخذ على سفاري نزعته الأدبية ، ويرميه مرارا بالمبالغة والانتحال والإغراق في الخيال . فسونيني لا يبصر أو لا يكاد يبصر فيما تقع عليه عيناه من أعراف وعادات ومعاملات إلا مظاهر الانحطاط والبربرية والاستبداد . ومن

---

٨) يجد القارىء عرضا لهذا المخطوط الذي لم ينشر في كتاب عدلي طاهر نور ، « إدوارد وليم لين » حياته ومؤلفاته ، القاهرة ١٩٧٣ ، ص ١١٠ - ١٦٢ .

٩) يرى مترجم رحلة فولني إلى الألمانية أنه من الأحرى بنا أن نصف كتاب سفاري بأنه « قصة عن مصر » « Roman von Aegypten » (مقدمة الترجمة الألمانية ص ٨/٧) ، ويقول فولني نفسه في مقدمة كتابه إنه يضع كتب الرحلات في عداد مؤلفات التاريخ لا المؤلفات القصصية ، وانه قد أخذ نفسه بتجنب جميع صور الخيال ، رغم أن مثل هذه الأخيلة من شأنها أن تجذب جمهوراً كبيراً من القراء . (الأصل ، طبعة ١٩٥٩ ، ص ٥٣)

موضوعـاته: وضع المرأة، ومراسيم الزواج والختـان، وتجـارة العبيد ومعاملتهم، والرقاة والدراويش، والأمراض والأوبئة وموقف السكـان منهـا. على أن اهتمام سونيني موجه على الأكثر إلى مظـاهر البيئة الطبيعية من نبـات وحيوان وطير وأسمـاك، ونراه يعرض لهـا عرضا مفصلا، فيخص على سبيل المثال صفحات طويلة لوصف الحصـان العربي، وأخرى في بيان روعة الحمـار وفضائله ومزاياه. وعلى كون سونيني مهندسا بحريا ومن دارسي العلوم الطبيعية، فإنه ينتحل مهنة الطب ويمارسها في مصر العليا وينسب إلى نفسه فيهـا نجاحا مثيرا. فالعقلية التي تتحدث من خلال صفحات هذه الرحلة تطفح بمظاهر التعـالي والشعور بالتفوق والانحصـار في الذات، ويحكمهـا التعصب الحضـاري، ولا تكاد تكف عن إصدار الأحكـام.

على نقيض ذلك نجد كتـاب وليم جورج برون «رحلات في إفريقيـا ومصر وسوريـا من عـام ١٧٩٢ إلى عام ١٧٩٨»، فالظواهر تحتفظ في منظـاره إلى مدى بعيد بمعناها الخـاص وإطارها الاجتماعي، وصاحبه حريص على تقصي الحقائق وبيان الأغراض والأسباب، وعـامة لا يكتفي بسطوح الأشياء وإنمـا يسعى ما وسعه إلى شرح الخلفية الاقتصـادية والسياسية والاجتماعية للأعراف والظواهر والأحداث. وتحدوه إلى جانب ذلك روح الاستكشاف، وهو ما يدفعه إلى القيام برحلاته إلى واحة سيوه وسيناء ودارفور.

من يراجع مصنفات الرحلات إلى مصر في العقود القليلة السـابقة على الحملـة الفرنسيـة يدهشه تعددهـا وانتشـارهـا السريع، فمـا يكـاد ينشر مصنف منها حتى يترجم إلى اللغات الأوروبية الهـامة الأخرى (كمـا يتبين القـارىء من الحواشي السابقة) بل إن منها من ترجم إلى نفس اللغة أكثر من مرة، واشتهر بعضها حتى أصبح في عداد الكتب العـامة المتداولة (كما يشير برون في مقدمته)[١٠].

لقد أصبحت مصر بماضيها الحضـاري الدفين وحاضرها الغريب وموقعها الجغرافي الفريد تثير نهم أبناء عصر التنوير إلى المعرفة وتثير خيـال الغرب وتطلعـاته وأطماعه، فهذه الرحلات والمؤلفات هي مقدمات المـد الأوروبي إلى مصر والشرق. ومقدمـات الحملة الفرنسيـة ومقدمـات مصنف علمـاء الحملة الفرنسية الضخم «وصف مصر».

بنـاء الكتـاب

يختلف مؤلف لين عن مؤلفـات الرحلات السـابقة من أوجه عديدة، فهو يتخذ من موضوعه موقف الدارس الاجتماعي الأثنولوجي، لا موقف الرحـالة السائح أو المستكشف، ويقتصر في مؤلفه على مدينة القاهرة وعلى حيـاة الطبقات المتوسطة والموسرة بوجه خـاص، وعلى صور الحيـاة القاهرية في شكلهـا التقليدي الموروث «دون أن يمس علاقات الحياة الحديثة الأخرى» كمـا لاحظ أحد المستشرقين من معاصريه في منتصف القرن الماضي[١١]، فلين لا يعول الكثير على محدثـات محمد علي وجهوده في ميدان الصناعة والزراعة والتعليم وفي بنـاء الدولة الحديثة، ولا يراهـا ذات جدوى أو أثر بعيد، كمـا نرى من العبـارة التـالية، وفيهـا يردد لين في واقع الأمر موقف حكومته من محمد علي ونهضة مصر في عصره:

«من تأمل في سياسة محمد علي، لا يسعه إلا أن يأسف للفرق بين حـالة مصر تحت حكمه وبين ما يمكن أن تكون، خـاصة وأن سكانها لا يزيدون عن ربع العدد الذي يمكنها إعالته. كم تغيرا عظيما كان يمكن أن يطرأ عليهـا، لو أنهـا كـانت تحكم حقيقة بواسطة حكومة متنورة وبواسطة أمير يسعى (بدلا من إفقـار الفلاحين بنزع أراضيهم واحتكـار معظم المحصولات الهـامة واستخدام القسم الأكثر كفاءة من السكان في تحقيق طموحه إلى الغزو الخـارجي، واستخدام قسم كبير آخر في منافسة

---

١٠) الترجمة الألمـانية ـ مقدمة المؤلف ص ٧

١١) Alfred von Kremer, Aegypten. Forschungen über Land und Volk während eines zehnjährigen Aufenthalts. Leipzig 1863, S. VI.

الصناعات الأوروبية على غير طائل) إلى تنمية اهتمام الأهالي بزراعة الأراضي وجعل مصر ما قدرته لها الطبيعة أن تكون، وهو أن تصبح بلدا زراعيا في المقام الأول والأخير، فإنتاجها من القطن وحده يكفل لها حينئذ عن يسر الحصول على جميع المصنوعات والمحاصيل الأجنبية التي يحتاجها السكان . . . » (ص ٢٥)[١٢]

وملاحظات لين عن محمد علي، ملاحظات عرضية يقتضيها السياق (انظر ص ١١٣، ١٣٢ - ١٣٥، ٢١٧ - ٢٢٨) ويجملها أن ما ألحقه بالبلاد من تغييرات قد أضر ولم ينفع، وسار بالأمور من سيء إلى أسوأ، على أنه يعود ويخفف من هذا الحكم في ملحق الكتاب تحت تأثير منجزات محمد علي الحربية وصداها في أوروبا، وما تمتع به محمد علي من صيت بعيد[١٣].

إن تكوين دولة محمد علي ومحدثاته ليس موضع الاهتمام، ومن السذاجة بمكان أن نعلل ذلك باعتبارات « شخصية » تتعلق بالمؤلف واهتماماته فحسب، فهو موضوعيا تعبير عن رفض أي محاولة للتحديث والتغيير في هذا الجزء من العالم بعيدا عن السيطرة البريطانية ورقابتها ومصالحها[١٤].

ومهما يكن الحال فهدف لين هو تصوير نماذج الآداب والعادات « الأصلية » أو تصوير « المجتمع التقليدي » قبل أن يصيبه التغيير، وكل ما يعالجه المؤلف من موضوعات لا يعالجه لذاته، وإنما من حيث دلالته على هذه الآداب والعادات، أو من حيث تأثيره عليها، أو ارتباطه بها، أو من حيث كونه تعبيرا عنها. وتشير العبارة الأولى من المقدمة إلى هذه الوجهة بوضوح:

من الملاحظ عامة « أن الكثير من أبرز الخصائص المميزة لآداب وعادات وأخلاق أمة من الأمم، إنما يرجع إلى الخصائص الطبيعية للإقليم الذي تقطنه . . . فخصائص الإقليم المصري تؤثر بشكل خاص على الأحوال الخلقية والاجتماعية للمصريين المحدثين. ومن ثم وجب أن نقدم هنا بعض الملاحظات المبدئية . . . » (ص ١)

فالبيئة الطبيعية ذات أهمية من حيث تأثيرها على الأحوال الخلقية والاجتماعية، لا من حيث كونها المحيط الطبيعي المادي لنشاط الإنسان، لتأثيره وتأثره وخبراته التاريخية، وتنحصر أهمية البيئة الطبيعية عند لين في النهاية في ترديد بعض المقولات الشائعة إذ ذاك عن تأثير المناخ والتربة على خصائص السكان[١٥] (ص ٣/٤، ٢٨، ٢٨٣، ٣٠٣، ٣٠٥) وفي علاقة المناخ بالحالة الصحية (ص٢/٣).

بعد ملاحظاته التمهيدية عن البيئة الطبيعية وعن مدينة القاهرة ينتقل لين إلى وصف معمار منازل الطبقات المتوسطة والموسرة، ثم إلى هيئة المصريين وملابسهم، وإلى بيان بيئة الطفولة والتربية الأولى. ويعقد الفصل التالي « للدين والشرائع » مؤكدا في بدايته على مفهوم « الآداب والعادات ».

« من حيث إن الدين والشريعة يشكلان أهم مجال من مجالات التربية في حياة الشعب الذي ندرسه على هذه الصفحات ويكونان الأساس الذي تقوم عليه عاداتهم وآدابهم، فيجب قبل أن نشرع في بحث الوضع الاجتماعي للمصريين وعاداتهم في سن الرجولة، أن نتفهم جيدا الدين والشرائع ليس من حيث المبادىء العامة فحسب وإنما أيضا من حيث العديد من الدقائق ». (ص ٦٤)

والدين كما يعرضه لين هنا مجموعة من الصور العقيدية أو

---

١٢) سبقت الإشارة إلى وظيفة التشهير بنظام محمد علي (أنظر الجزء الأول من هذا البحث حاشية رقم ٦).

١٣) انظر ملحق كتاب لين، ص ٥٦٢ - ٥٦٤.

١٤) وعلى مستوى آخر نرى الحكومة البريطانية تهتم اهتماما كبيرا بتقصي أحوال مصر الاقتصادية والإدارية والسياسية في ظل محمد علي، وتهتم بجمع البيانات للتعرف على احتمالات المستقبل، كما نتبين من تقرير السير بورنج الشهير الذي وضعه بتكليف من بالمرستون وزير الخارجية (وعدو محمد علي الشخصي) ويحتوي هذا التقرير على معلومات مفصلة دقيقة عن الكثير من منشآت محمد علي وعن نظامه وعن السكان وأحوالهم.
John Bowring, Report on Egypt and Candia, London 1840.

١٥) مثال ذلك
« وحرارة الصيف مرهقة، بحيث تسبب نوعا من الارتخاء، على أنها في نفس الوقت تدفع المصريين إلى الإفراط في الملذات الشهوانية. وخصوبة الأرض تولد الكسل، إذ يكفي القليل من الغذاء حاجة السكان، وهذه الكفاية ميسورة دون جهد كبير » (ص ٣/٤).

التصورات، وأكثر ما يهتم بتفصيله جوانب الدين العملية من عبارات وشعائر طقسية وأعراف، وأمور مرعية أو غير مرعية في حياة الناس اليومية.

أما الفصول التالية فيخصصها لين للحديث عن «الحكومة» وتقاليد الحياة في الأسرة (الحياة المنزلية) ومراسيم «الآداب العامة» (آداب التحية والزيارة والمجاملة) ويتبعها بفصل قصير يعرض فيه باختصار للحالة العلمية والأدبية ونظام التعليم في الأزهر وما يمارس فيه من علوم، وينهي هذا الفصل بقوله:

«إذا كان هذا هو حال العلم عند المصريين، فلن يعجب القارىء أن يجد هذا الفصل متبوعا بعرض مفصل طويل لخرافاتهم، فمعرفة هذه الخرافات ضرورية حتى يستطيع القارىء فهم أخلاقهم. وحتى يتفهم الكثير من أخطائهم . . .» (ص ٢٢٧)

ففصل «اللغة والأدب والعلم» أشبه بتمهيد للفصول الثلاثة التالية التي تستغرق أكثر من خمسين صفحة، ويعقدها المؤلف لما نسميه بالمعتقدات الشعبية (الجن والأولياء والدراويش والرقاة وقراءة الطالع ثم السحر والتنجيم وعلم الكف). فمنهج «الآداب والعادات» يهتم أكثر ما يهتم بمجموعة التقاليد والأفكار والأعراف والخرافات والأساطير التي أخذت مكانة الأديان، وأصبحت تحدد مسالك الشعوب والناس، كما يذهب الباحثون والفلاسفة الأوروبيون في نهاية عصر التنوير وفي بداية القرن التاسع عشر على وجه الخصوص. فليس من الصدفة في شيء أن يكرس لين كل هذا الاهتمام للمعتقدات الشعبية وأن يبوبها تحت العنوان المألوف حينذاك، وهو «الخرافات». ويجمل المؤلف ما قدمه في الأبواب السابقة في فصل بعنوان «الأخلاق» يعرض فيه لأهم سمات الشخصية المصرية (مثل الاعتزاز الديني، والإيمان بالقدر، والميل إلى المرح والهجاء . . .)

وتخضع بقية فصول الكتاب لنفس المنهج، سواء في الاختيار والتبويب أو المعالجة، وموضوعات هذه الفصول على التوالي، «الصناعة» (أهم الحرف والطوائف ونظامها وطرق التعامل) و«استعمال التبغ والبن والحشيش والأفيون» وارتياد «الحمامات العامة» وتعاطي الفنون من «ألعاب وموسيقى ورقص وقصص شعبي» و«الأعياد العامة» (الاحتفالات الدينية والمولد والمحمل . . .) والاحتفالات الخاصة (الزواج والختان . . .) وعادات الموت والحداد والطقوس الجنائزية. وكما فصل المؤلف الحديث عن المعتقدات الشعبية يعنى في هذا الجزء خاصة بالقصص الشعبي والأعياد العامة فيكرس لها خمس فصول في نحو مائة صفحة، ولا يحفل لين بالقصص الشعبي لأسباب أدبية أو جمالية، وإنما يخصها بعنايته كوثائق وكمصادر للآداب والعادات.

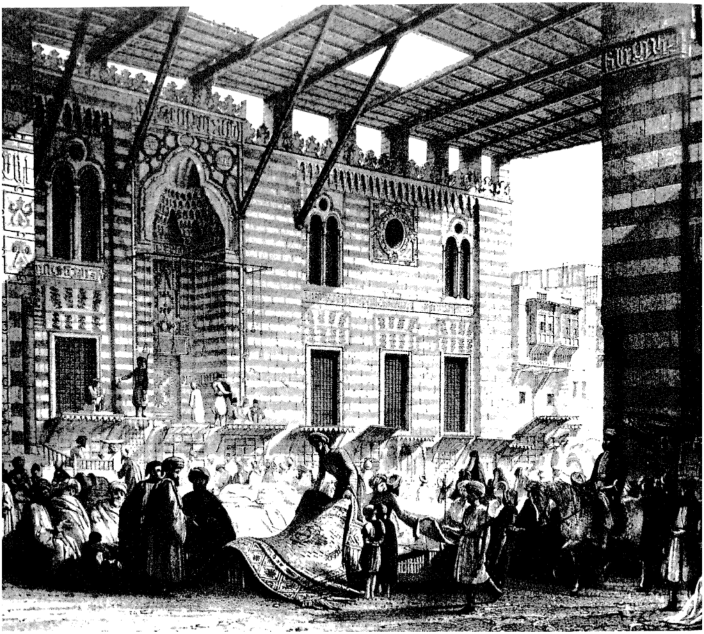
بهذا المنحى يخضع لين جميع الظواهر لمفهوم «الآداب والعادات» ويحدد هذا المفهوم بدوره ـ كما فصلنا ـ اختيار الموضوعات وتبويبها وأهميتها وفي النهاية تكوين الكتاب. وليس من العسير بعد ما قدمنا أن ندرك أن وضع المجتمع القاهري موضع الدراسة في صورة «الآداب والعادات» وأخذ هذا المجتمع كنموذج للمجتمع العربي الحضري عامة، ينطوي في الواقع على تقييم ضمني لهذا المجتمع من منظور حضارة المؤلف. فهذا المنظور منظور حضاري صرف، ومنظور حضارة متقدمة إلى أخرى تمثل مرحلة سابقة في «السلم الحضاري»[١٦]

وليس هذا الاعتراض موجه إلى دراسة الآداب والعادات، أو ما قد يسمى الآن بالتراث الشعبي. وإنما إلى تحليل المجتمع القاهري العربي بمفهوم «الآداب والعادات» وصبه في قوالبها. وهناك اختلاف جسيم بين هذا المنحى، وبين الدراسة العلمية الهادفة للعوائد والعقائد والظواهر الموروثة من حيث ما تؤديه من وظائف

---

١٦) تلمس الدكتورة سهير القلماوي في بحثها عن «ألف ليلة وليلة» (القاهرة ١٩٦٦، ص ٣٨/٣٧) هذا الموضوع إذ تنقد ميل بعض المستشرقين عامة و«لين» بوجه خاص إلى إصدار «الأحكام العامة على الطبيعة الإسلامية أو المصرية».

عودة السجادة الطاهرة الى القاهرة ، من رسم كونستنتين ا . ماكوفسكي ، ألوان
مائية ، القرن التاسع عشر



روبرتس : القاهرة ، سوق الغورية ، القرن التاسع عشر

اجتماعية ونفسية وما تعبر عنه من أطر ذهنية مترسبة في الأعماق، ومن مواقف أوصراعات، ومن حيث مدى انتشارها بين المجموعات الاجتماعية، ومن حيث وجهتها الغيبية أو العقلانية، وطبيعتها المعوقة أو غير المعوقة ... الخ ومثل هذه الدراسات من الأهمية بمكان خاصة في مراحل الانتقال (ومن هذا الباب على سبيل المثال دراسات الدكتور سيد عويس عن «ظاهرة إرسال الرسائل إلى ضريح الإمام الشافعي» القاهرة، بدون سنة، وعن «الخلود في حياة المصريين المعاصرين، نظرة القادة الثقافيين المصريين نحو ظاهرة الموت ونحو الموتى» القاهرة ١٩٧٢). أما منهج «الآداب والعادات» السابق فيقع تحت شبهة الموضوعية ذات البعد الواحد أو الموضوعية الشيئية، وطابعه بوجه عام هو الاختصار والإنقاص. وما نشير إليه هو أن منهج «الآداب والعادات» ينطوي من البداية على الكثير من الإجحاف بالمجتمعات غير الأوروبية، وقد طور هذا المنهج لدراسة هذه المجتمعات بوجه خاص.

وبالرغم من ذلك فإن كتاب لين يعكس منحى هاما جديدا من مناحي كتب الرحلات، فهو يوضح تحول تقارير الرحلات وانتقالها من الوصف العام ومن الاهتمام بالغرائب والعجائب إلى الاهتمام بالإنسان وحياته في هذه البلدان وإلى دراسة السكان، ومن النظرة الانطباعية والملاحظة العابرة إلى الدراسة المنظمة القائمة على الملاحظة والمعايشة وجمع المعلومات والأخبار واستيفائها وتحقيقها عن طريق الإخباريين. ومن ثم كانت مكانة هذا المؤلف وأهميته ـ بالإضافة إلى ما اجتمع لصاحبه من قدرات لم تتوفر لسابقيه.

ومنهج لين منهج وصفي استدلالي أكثر منه منهج تحليلي. فهو يقوم أولا على الملاحظة والمشاهدة والوصف التفصيلي المدعم بالرسوم البيانية والأشكال (ويضم الكتاب ١٢٩ رسما وشكلا)، ثم على الخبرة الذاتية والاستفهام الشخصي، وأخيرا وليس آخرا على نقل الروايات المتداولة وعلى النقل عن الإخباريين، وينقل عنهم عادة مشاهير الحوادث، والقصص الدالة أو التي يعتقد أنها دالة، وكثيرا ما يورد القصة بعد القصة تحت تأثير مفهوم «الآداب والعادات».

الطبقات المتحضرة:

تمثل الطبقات الوسطى والعليا (أو الفئة العليا من الطبقة المتوسطة) في القاهرة ـ كما يذهب المؤلف ـ نمط المدنية العربية وأنموذج الآداب والعادات العربية، «فالقاهرة هي المدينة العربية الأولى في العصر الحالي . . . وليس هناك مكان آخر نستطيع أن نحصل فيه على معرفة تامة بأكثر طبقات العرب تمدنا» (ص ٢٦)، وهذه الطبقات «المتمدنة» وحدها هي الجديرة بالاعتبار والملاحظة، فحياة الطبقات السفلى «ـ كما يقول ـ من البساطة بحيث، لا يفيدنا العلم بها شيئا كثيرا» (ص ١٩٨)، وبالمثل لا يكاد يغري ما يعيش فيه الفلاحون من انحطاط بالحديث.

فحظ «الطبقات السفلى» من الاهتمام ضئيل، رغم أن الكثير من موضوعات الكتاب، وخاصة في النصف الأخير، أكثر صلة بالحياة الشعبية العامة منها بحياة «الخاصة». وتتفق هامشية معلومات لين عن الفلاحين مع قلة اكتراثه بهم، فما ينقله عنهم ينقله في الأغلب من خلال القصص المتداول.

يهتم لين إذن بالطبقتين الوسطى والموسرة باعتبارهما حملة تراث التمدين العربي، وأنموذج المجتمع التقليدي الشرقي، ولا جدل في أن الكثيرين من مظاهر هذا التمدن يرتبط بنمط حياة «الخاصة» لا بنمط حياة الفقراء والفلاحين، من ذلك معمار المنازل الإسلامى وما يرتبط بهذه المنازل من آداب وأعراف وقيم لا مكان لها في حياة الفقراء. ولين معجب بهذا المعمار، وهو موضوعه الأول، ويقدم له بنبذة عن القاهرة:

«تحتل العاصمة مساحة تبلغ نحو ثلاثة أميال مربعة وقد أحصيت عدد سكانها . . . أثناء زيارتي الثانية، فبلغ

زهـاء مائتين وأربعين الفا، . . . والقـاهرة محـاطة بسور تقفل أبوابه ليلا، وتشرف عليهـا قـاعة كبيرة تقع في زاوية بالقرب من الجبل . . . وشوارعها غير مرصوفة، وأكثرهـا ضيق غير منتظم، والأحرى أن تسمى أزقة. وتتكون أحيـاء القـاهرة من عدة حارات ضيقة لهـا مدخل عـام ذو بوابة تقفل ليلا، وبعضها يشقها شـارع رئيسي . . . » (ص ٤)

« تبنى منـازل الطبقات المتوسطة والموسرة في العـاصمة، حتى الطـابق الأول. من الحجر الجيري النـاعم الذي يجلب من الجبل المجـاور.

ويشيد البناء العلوي بالآجر، ويغطى بالكلس أحيانا . . . وله واجهة تبرز نحو قدمين، ترتكز على كوابيل أو دعـائم . . . » (ص ٥/٦)

« وتتألف المنـازل عموما من طابقين أو ثلاثة، ويتوسط كل دار كبير فنـاء مكشوف غير مبلط (يسمى حوشا) يدخله المرء من دهليز ينعطف مرة أو مرتين بقصد منع المـارة في الطريق من النظر إلى الداخل. بهذا الدهليز خلف المدخل مباشرة مقعد حجري طويل يسمى « مصطبة » وهو ملاصق للحـائط الخلفي أو الجـانبي، ويخصص لجلـوس البواب والخدم الآخرين. وفي هذا الفنـاء بئر مـاؤه قليل العذوبة . . . وتطل الغرف الرئيسية على الحوش، وتغطى جدرانهـا الخـارجية (إذا كـانت من الآجر) بالجص وتبيض . . . وهناك كثير من الأبواب تفتح على الفنـاء، منهـا واحد يسمى باب الحريم . . . » (ص ١٠)

ويلاحظ أن تصميم أكثر المنـازل يعوزه الانتظـام، إذ تختلف الغرف في الارتفـاع. **وغاية التصميم المعماري** « هي جعل المنزل خاصـا بقدر الإمكـان وخصوصا قسم الحريم، فيشيد المنزل بحيث لا تطل النوافذ على غرف منـازل أخرى. ومن أغراض المعماري حين يصمم منـازل الأثريـاء وأصحـاب المقام، هو بنـاء باب سري (بـاب سد) يستطيع صـاحب الدار أن يهرب منه في حـالة التعرض للقبض عليه أو للقتل، وقد يستخدم في مرور عشيقـة (أو عشيق) ومـن الشـائع بنـاء مكـان لإخفـاء الكنوز (يسمى « مخبأ ») في جـانب من المنزل . . . » (ص ٢١)

وينتقل لين من معمـار المنازل إلى وصف هيئة المصريين (لون البشرة وتكوين الجسم) وملابس الطبقتين العليا والوسطى (وتتكون من « سروال فضفاض من الكتان أو القطن »، « وقميص واسع الأكمام . . . من نسيج الكتـان أو القطن أو الحرير الموصلي »، « ورداء طويل من الحرير المفوف أو القطن يسمى قفطانا » وأخيرا « حلة خارجية من الجوخ » تسمى « جبة »، (ص ٣٠).

« وعـادة يحمل المصريون شبكهم معهم أينما ذهبوا (إلا إذا كـانت وجهتهم المسجد) أو يحملها لهم خدمهم، وإن كـانت العـادة لم تجر بالتدخين في الشوارع. وهم يضعون كيس التبغ في صدر القفطـان، الذي يتهدل فوق الحزام، كمـا يضعون فيه أيضـا منـاديلهم المطرزة بالحرير الملون والمذهب، بعد أن تطوى باعتناء » (ص ٣٣).

« والكثير من أفراد الطبقة الوسطى يرتدون فوق ملابسهم السابقة رغبة في نفي شبهـة الترف عنهم، مئزرا قطنيا أسود اللون لا تميزه عن مآزر العـامة ميزة. »

وللعمـامة أهمية ومكـانة « ويتميز المسلم بلون عمـامته الذي يختلف عن لـون عمـامـة القبطي واليهـودي (وغيرهمـا من رعايا الباب العـالي) فهؤلاء يعتمون باللون الأسود أو الأزرق أو الرمـادي أو الأسمر الخفيف . . . »

« وكـان العلماء ورجـال الدين والأدب يلبسون العمائم الواسعة الكبيرة، ويسمونهـا « مقلة » . . . والعمامة موضع الاحترام والإجلال، ولهـا في منـازل الأغنيـاء كرسي توضع عليه ليلا، وكثيرا ما يعد هذا الكرسي في جهـاز العروس، كمـا كان من المعتاد أيضـا أن يكون للمرأة كرسي آخر لغطـاء الرأس. ولا تستعمل هذه الكراسي لغير هذا الغرض . . . وأسوق القصة التـالية التي رواهـا لي أحد الأصدقـاء كمثال على الاحترام الذي يكنونه للعمامة ».

« روي لي أن عالما سقط من فوق حمـاره في شـارع من

شوارع المدينة، فتدحرجت مقلته بعيدا عنه. فتجمع المارون وأخذوا يجرون وراء العمامة صائحين «ارفعوا تاج الإسلام! ارفعوا تاج الإسلام» بينما كان العالم المسكين طريح الأرض يناديهم مغتاظا:

«أنهضوا أولا شيخ الإسلام . . .» (ص ٣٥/٣٦)

لعلنا أسرفنا في الاقتباس، ولكننا عمدنا إلى ذلك لأسباب: أولا لتقديم مادة الكتاب (ولا جدل في أهميتها بالنسبة للقارىء الآن)، ثانيا لبيان أسلوب ذلك الاجتهاد في «تدوين» خصائص المصريين وحياتهم، والأصح أن نقول في أرشفة[١٧] المصريين المتحضرين.

ثالثا - لبيان كيف ينتقل النص دون فاصل من المحسوسات والمرئيات ومن التقيد الصارم بتفاصيلها إلى مجال القصص المصاغ أو إلي معطيات الخيال، كما نرى في حكاية «العمامة» ومضمونها الحقيقي واضح للعيان. (وفي الجمع بين هذين الجانبين تكمن جاذبية الكتاب، وهذه السمة دون شك من أهم أسباب ذلك النجاح المستمر الذي لاقاه بين جمهور القراء العام في القرن الماضي، فقد أشبع المؤلف بذلك فضول القارىء الغربي[١٨] إلى تفاصيل ذلك المجتمع العربي «المتمدن» وأرضى خياله أو ما يحمله من صور خيالية نحو هذا المجتمع، هذا دون أن يتخطى به - كما يبدو - إطار الصدق والواقع).

وكما فصل لين الحديث عن الرجال يفصله أيضا عن النساء، فيصف هيئة المرأة المصرية وما تستخدم من وسائل الزينة وأدواتها، ويتوقف طويلا عند ثياب نساء الطبقات الموسرة في المنزل وفي الخارج.

«والمصريات منذ بلوغهن الرابعة عشر حتى العشرين هن من حيث بناء الجسم وتكوين الأطراف مثال الجمال، ومحياهن عامة يسر العين وكثيرات منهن يتمتعن بجاذبية عظيمة، ولكن سرعان ما يذوي هذا الجمال بعد أن يستكمل الجسم نموه، ويفقد الصدر في وقت مبكر جماله، فيرتخي ويستطيل تحت تأثير طبيعة الجو، حتى حين يحتفظ الوجه بفتنته كاملة» (ص ٣٦).

ولين معجب شديد الإعجاب بعيون المصريات، وتكاد تكون هذه الظاهرة عامة بين الرحالة الأوروبيين إلى الشرق:

وعيون المصريات «باستثناء بعض الحالات القليلة سوداء، نجلاء، لوزية الشكل، ذات أهداب طويلة جميلة، تفيض وداعة وسحرا يملك النفس ومن العسير أن نتخيل عيونا تفوقها في الجمال ويزيدها جاذبية احتجاب ملامح الوجه بالنقاب» (ص ٣٧).

ويشمل تصوير «الطبقات المتحضرة» وصف بيئة التنشئة والتربية الأولى في المنزل وفي الكتاب، ووصف «طبقات الأسرة» وعادات المأكل والمشرب، والعادات اليومية للرجال والنساء، ثم الآداب العامة.

وعلى ما يتمتع به أطفال هذه الطبقات من محبة ورعاية، فقلما يلقون عناية ما في سبيل تعليمهم أو تثقيفهم ذهنيا، بل «ويندر أن يتعلم الأولاد الكتابة» ويقتصر الأمر عادة على الواجبات الدينية وعلى حفظ القرآن أو بعض أجزاء منه وعلى مبادىء القراءة وعلى قواعد الحساب الأولية . . . ولا يتعلم الكتابة عادة إلا من كان موجها لاحتراف مهنة تقضي ذلك. . . (ص ٦٢) (فالقيم الثقافية والتربوية - كما نستخلص من عرض لين - تنحصر كلية في إطار ديني ضيق الأبعاد، وهدفها إخضاع الفرد تماما - لنسق السلوك الموروث، أو سلوك المجموع، ويمثله عادة الأب) ولرب الأسرة مكانة وسطوة عظيمة، ويكن الأبناء «لأبويهم احتراما عميقا خليقا بالمدح . . . ويعتبر المسلمون العقوق من أعظم الخطايا» (ص ٥٦).

ورغم ما يقدمه لين من وصف مسهب لعادات هذه الطبقات وآدابها في المأكل والمشرب، وفي النوم والصحو والصلاة، ورغم ما يقدمه من تفاصيل لا تغفل حتى «أنواع» «الشبك» ومراتبها والدخان المستعمل، وأدوات

١٧) مشتق من لفظ «أرشيف»

١٨) نقصد في المقام الأول القارىء الانجليزي في العصر الفكتوري.

صنع القهوة وآدابها، فاننا لا نعرف شيئا عن ما يزاوله أفراد هذه الفئات العليا من الطبقات المتوسطة[١٩] من أعمال وعن مصادر عيشهم وثروتهم، (وجل ما نستخلصه أن في عدادهم أرباب التجارة وكبار التجار)، ولا نعرف شيئا عن حجم هذه الفئات وعلاقاتها بطبقات المجتمع الأخرى وتكوين المجتمع ونشاطاته، وتظل صورتها بعيدة كل البعد عن الوضوح، والانطباع العام الذي يخلفه وصف لين لهذه الطبقات المتوسطة الموسرة. إنها تعيش كليه فيما توارثته من أعراف وتقاليد، وتعيش - رغم يسرها - في انزواء معيشة هامشية، في رهبة مستمرة من تعدي السلطة.

ويعيد لين في مؤلفه الحديث عن نساء الطبقات المتوسطة والموسرة، وعن المرأة في الشرق، فهذا هو موضوع المواضيع في كتاب الرحلات، وعند الحديث عن العالم العربي، وقد ظل كذلك حتى وقت قريب[٢٠].

ويتطرق إليه من حيث عادات الخطبة والزفاف والطلاق والحياة اليومية ومن وجهة الشرع والعرف. ولين يتحدث هنا بوضوح إلى قارىء يرتبط الشرق العربي في ذهنه بأخيلة غامضة عن «الحريم» وتعدد الزوجات . . . وعبودية المرأة وينظر - أو يفترض فيه المؤلف أنه ينظر مثله - إلى الزوجية بمنظار الادعاء البورجوازي (أو أيديولوجية الظاهر الجميل) كمؤسسة غايتها ترقية العقل وتحقيق كمال المرء وسعادته، ويجتهد لين في «عقلنة» أحكام الشرع الإسلامى في هذا الباب وبيان حكمتها ومسبقاتها، فيقول:

«إن القوانين المتعلقة بالزواج، وإجازة تعدد الزوجات وسهولة الطلاق الذي يبيحه القرآن، والإذن بالتسري هي في جوهرها نتيجة حتمية وطبيعية للقاعدة الأساسية في تكوين المجتمع الإسلامى ألا وهي تقييد اختلاط الجنسين قبل الزواج. وقليل من الرجال قد يقبل على الزواج إذا لم يكن من المسموح له الزواج بأخرى إن خاب أمله في من يتخذها زوجا له دون أن يراها من قبل. وفي مثل هذا الحال قد تقتضي سعادته أو سعادة الزوجة الأولى أن يحتفظ بها أو يطلقها ولعل القارىء يتقبل سببا آخر أقوى لهذه الشرائع باعتبار أنها قد شرعت للمسلمين. فقد أجاز موسى لشعب الله المختار بسبب قسوة القلوب أن يطلقوا زوجاتهم، ولم يحرم تعدد الزوجات ولا التسري وعليه فمن يعتقد أن موسى قد سن خير الشرائع لشعبه، بوحي من الله، لا بد وأن يسلم أن إباحة هذه العادات أقل ضررا للأخلاق من تحريمها عند شعب يشبه قدامى اليهود. ورغم ما لإباحة تلك العادات من أضرار مؤكدة على الأخلاق وعلى السعادة المنزلية، إلا أنها تحول دون وقوع انحلال خلقي يفوق ذلك الانحلال الذي يعم إلى حد بعيد البلاد الأوروبية، حيث يتم الزواج بعد تعارف وثيق بين الطرفين. أما تعدد الزوجات الذي يبدو إجازته غير ملائمة لتحقيق الغرض الأساسي من إنشاء مؤسسة الزوجية وممارسة أنبل القوى الذهنية والعمل على ترقيتها، فيجب أن نلاحظ أن الإسلام لم يدخل هذا التعدد، وإنما حد منه . . .» (ص ٩٩).

وما تحمله هذه السطور من اضطراب وصدام يتكرر في فقرات أخر تفصح ضمن ما تفصح أيضا عن الاصطناع في نظرة الحضارة البورجوازية إلى المرأة، ويجتهد لين على أية حال في تعليل إباحة تعدد الزوجات والطلاق بأسباب طبيعية وبيئية، وهو منحى مطروق في الماضي، وإن اقتصر على القلة من كتاب الغرب.

ولا يفوت لين في النهاية أن يدعم صورة المرأة المصرية بالروايات المثيرة، ويختلط هنا الواقع بمعطيات الخيال.

«وتعرض لنا بعض قصص ألف ليلة وليلة في مكائد

---

١٩) يستخدم المؤلف تعبير «الطبقات العليا والمتوسطة» وقد احتفظنا أثناء العرض بهذا التعبير، ولكن المقصود على الأغلب هو الشريحة العليا من الطبقة المتوسطة.

٢٠) نحن نعرف مثلا أن من الدوافع الهامة لاشتغال قاسم أمين بقضية المرأة ووضعه «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة» ما جاء على لسان السائح الفرنسي (الدوق داركور) عن وضع المرأة في مصر والإسلام.
Le Duc d'Harcourt, L'Egypte et Les Egyptiens. Paris 1893.

النساء صورا صادقة عن حوادث لا يندر وقوعها في عاصمة مصر الحديثة، ويرى كثير من الرجال في القاهرة أن جميع النساء تقريبا على استعداد أن يدبرن الدسائس متى استطعن دون خطر» (ص ٣٠٤)، «ورُوي لي عن كيد المصريات وحيلهن حكايات لا حصر لها، أذكر منها للإيضاح القصص التالية التي وقعت أخيرا . . .» (ص ٣٠٥).

الحكومة

«مرت مصر في السنوات الأخيرة بتغيرات سياسية كبيرة، ولم تعد تقريبا ولاية من ولايات الدولة العثمانية» (ص ١١٣)، فسلطة محمد علي تكاد تكون مطلقة رغم ما يؤديه من جزية للآستانة، ورغم مايخضع له «من التزام بأحكام القرآن الأساسية والسنة».

بعد هذه المقدمة يكرس لين الحديث لبيان نظام القضاء والقصاص ولبيان طبيعة العلاقة بين السلطة والرعية، وهو يفصل الحديث في هذين المجالين دون تحديد زمني، وإن أشار إلى بعض محدثات محمد علي.

ونظام القضاء الذي يعرف به لين هو السائد في ظل الدولة العثمانية، فقاضي القضاة أو قاضي القاهرة ترسله الآستانة لمدة عام، «ويشتري القاضي منصبه بصفة شخصية من الحكومة وهي لا تعير اهتماما خاصا لمؤهلاته».

«وقلة من القضاة تجيد اللغة العربية، وليس من الضروري إلمامهم بها، فعمل القاضي في القاهرة لا يتعدى التصديق على أحكام «نائبه» الذي ينظر في أغلب الدعاوي العادية، والذي يختاره القاضي من علماء استانبول، أو التصديق على قرار المفتي الحنفي».

«. . . وعلى القاضي في القاهرة، حيث أغلب المتقاضين من أبناء العربية، أن يضع غاية ثقته في «الباش ترجمان» (أي كبير المترجمين)، وهو بطبيعة الحال عارف بجميع أعراف المحكمة وخاصة بنظام الرشوة . . . وقد يكون القاضي جاهلا بالشرع في الكثير من تفاصيله الهامة، وبالرغم من ذلك يتولى منصب قاضي القاهرة . . . ولكن يجب أن يكون النائب متخصصا في الشرع علما وخبرة» (ص ١١٦).

ويمضي لين على هذا المنوال في بيان أعراف التقاضي ورفع الدعاوى والإجراءات المتبعة في الإثبات والنفي، والرسوم المقررة وغير المقررة: «وكثيرا ماتؤثر مكانة المتقاضين أو الرشوة في حكم القاضي. ويرتشي النائب والمفتي على العموم، ويتلقى القاضي نصيبه من النائب، وفي بعض الحالات، وخاصة في المنازعات الطويلة، تدفع الرشاوي من الطرفين، وتحسم القضية لصالح الطرف الذي دفع الأكثر» (ص ١١٨).

وينتقل لين من شرح هذه «الأعراف» إلى التمثيل: «فقد يصعب الوثوق بالمدى الهائل الذي وصلت إليه عادة الرشوة وشهود الزور في المحاكم الإسلامية، وقد يقتضي ذلك أدلة قوية تستند إلى سلطة لا ريبة فيها وها أنذا أورد مثل هذا الدليل بتلخيص دعوى نظرت من زمن غير بعيد، قصها علي ناموس الشيخ المهدي وإمامه وكان حينئذ مفتي القاهرة الأعلى . . .» (ص ١١٨).

والقضية التي يلخصها لين تعرض لمحاولة الشاه بندر (كبير التجار) محمد المحروقي الحصول بطريق الاحتيال الفاضح على تركة خلفها صاحبها دون أن يعقب ذكورا، وكيف نجح أولا في مسعاه بواسطة الرشوة والشهود الزور.

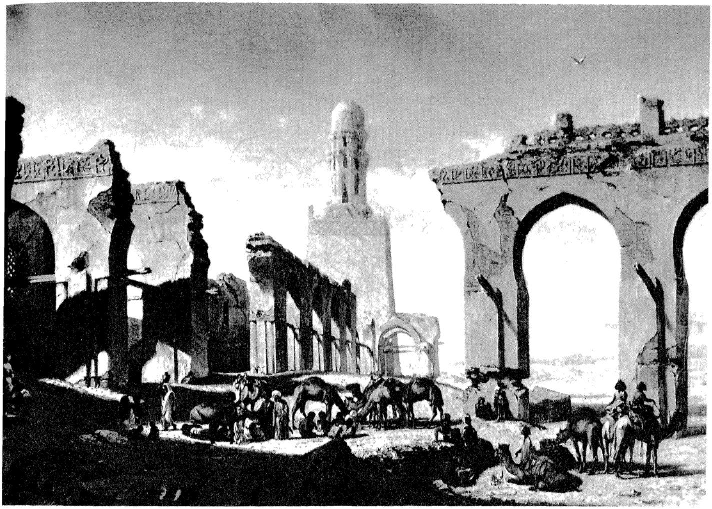
وتبين هذه القصة دون شك قابلية النظام القضائي الموصوف لتعضيد التدليس والاحتيال وليس في رواية لين ما يبعث على الريبة، ولكن رواياته التالية التي يتابع بها الاستدلال على طبيعة الحكومة لا يعوزها السند فحسب، بل تحمل بوضوح ملامح النوادر والصياغة الفنية القصصية، ويزيد من الشك فيها ميل المؤلف الواضح إلى الحالات الطريفة والمتطرفة في طابعها، وللتوضيح نعرض في التالي بالتفصيل لرواية أو «حادثة» يوردها المؤلف في باب «الحكومة».

«وأذكر حادثة أخرى تناسب المقام زيادة في بيان طبيعة الحكومة التي يخضع لها سكان مصر. عين فلاح ناظرا على المنوفية . . . قبيل زيارتي الثانية إلى مصر وفي أثناء جبايته الضرائب من إحدى القرى، ضرب على فلاح فقير مبلغ ستين ريالا . . . فقال الفلاح إنه لا يملك غير بقرة لا تكاد تصلح شأنه وتقيم أوده هو وعائلته فلم يأمر الناظر بضربه، كما هي العادة عندما يمتنع الفلاح عن دفع الضريبة، وإنما بعث بشيخ البلد ليأتي ببقرة الفلاح المسكين، ثم أمر بعض الفلاحين بشرائها. فاشاروا إلى عجزهم لقلة المال. فأرسل الناظر في طلب الجزار، وأمره بذبح البقرة، وتقطيعها ستين قطعة، فلما طلب الجزار أجره، دفع إليه برأس البقرة. ثم استدعى ستين فلاحا معا، وأجبر كل منهم على شراء قطعة من البقرة بريال. فذهب صاحب البقرة باكيا شاكيا إلى المرحوم محمد بك الدفتردار رئيس الناظر». وروى له ما وقع عليه من ظلم وأن البقرة قد بيعت بستين ريالا في حين انها تساوي مائة وعشرين أو أكثر: «رحمتك وعدلك يا سيدي أتوسل إليك بقداسة حريمك» فأمر الدفتردار باحضار الناظر ثم أرسل في طلب الجزار «فلما قدم قال له»: لماذا ذبحت بقرة هذا الرجل؟ فأجاب الجزار: «إن الناظر أمرني وما كان لي أن أعصي أمره لئلا يضربني ويخرب بيتي - وقد ذبحتها وأعطاني الرأس أجرة لي» فقال الدفتردار يا رجل هل تعرف من اشترى اللحم؟» فرد الجزار بالإيجاب فأرسل الدفتردار في طلب الفلاحين الستين. فلما حضروا، قال للجزار: «يا جزار ألا تخشى ربك؟ لقد ذبحت البقرة ظلما» فأوضح الجزار مرة أخرى أنه إنما اضطر إلى إطاعة امر الناظر فقال الدفتردار «اتنفذ ما آمرك به؟» فأجاب الجزار: «نعم» فقال الدفتردار: أذبح الناظر. «وفي الحال أمسك به بعض الجند الحاضرين وألقوه أرضا، ونحره الجزار كما ينحر في العادة الحيوان. فقال الدفتردار: «قطعه ستين قطعة» فنفذ الجزار الأمر والحاضرون يتأملون هذا المنظر ولا يجرؤون على الكلام. ثم أمر الدفتردار الفلاحين الستين أن يتقدموا واحدا واحدا، وفرض على كل منهم قطعة من لحم الناظر مقابل ريالين. ثم جازى الجزار كما جازاه الناظر من قبل، فأمر له برأس الناظر، «وفرح الجزار بنصيبه الذي لا يساوي شيئا وهو يحمد الله على أن حظه لم يخنه أكثر من ذلك». أما صاحب البقرة فدفع إليه ثمن لحم الناظر (ص ١٣٠ - ١٣٢).

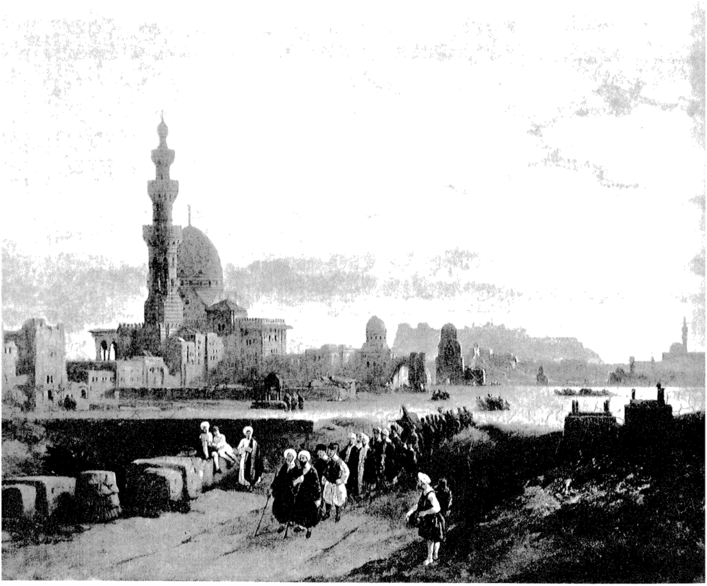
ينقل لين هذه «الحادثة» كما رويت له، وهو ما يتبينه القارىء سريعا من أسلوبها الحواري التكراري الساذج (الذي أسقطنا في السابق بعضا من جمله المكررة).

ويحدد مكان وزمان هذه الواقعة فيقول إنها وقعت في قرية بالمنوفية، قبيل قدومه للمرة الثانية إلى مصر، أي قبل عام ١٨٣٣، وما تعكسه هذه الحادثة من مضمون معنوي عام ليس بغريب عن مصر في ظل نظام الالتزام، وأيضا بعد أن أدخل محمد علي نظامه الاحتكاري والضريبي الجديد، ولكن الإحكام في هذه القصة مريب للغاية، وخاصة ذلك الإحكام الذي تتسم به العلاقة بين «الجريمة» و«القصاص» في هذه «الواقعة». ما ارتكبه الناظر «جريمة» شنعاء من منظور الفلاح الذي قتلت بقرته، وهي أساس وجوده وحياته، ومن العدل أن يدفع الناظر رأسه مقابل رأس البقرة. ولكن هذه هي «معادلة» الفلاح لما لحق به من ظلم، لا «معادلة» السلطة، وهذا هو حكم القصاص في الخرافات والأساطير الشعبية فالقصاص فيها دائما دام رهيب - هذا إلى جانب التناسق الواضح في مقومات هذه الواقعة أو القصة: فالضريبة المفروضة على الفلاح مقدارها ستون، وقيمة البقرة الحقيقية هي مائة وعشرون، وعدد الفلاحين ستون وأجرة الجزار في المرة الأولى رأس البقرة وفي المرة الثانية رأس الناظر - ويمتد التوازي إلى بناء القصة وإلى ظاهرة التكرار في الحوار.

وهناك عنصر في هذه القصة يدعونا إلى التأمل وهو في الواقع من أكثر عناصرها واقعية. فالناظر في هذه القصة



أنقاض بالقرب من مسجد الحاكم بأمر الله ، من رسم بروسبر مريلهات ، لوحة زيتية ، القرن التاسع عشر



دافيد روبرتس ، مدافن المماليك بالقاهرة ، لوحة زيتية ، القرن التاسع عشر

فلاح مصري، وتقلده هذه الوظيفة لا يؤمن حياته، فهو ينتمي صوريا فحسب إلى الفئة الحاكمة، وحكمه في النهاية حكم الفلاح، والفلاحون بدورهم يحملونه أيضا في هذه القصة تبعة الظلم الواقع عليهم، رغم أن مصدره الحقيقي تسلط «الخاصة» التركية (والمملوكية قبل محمد علي).

ولعل جريمة الدفتردار أكثر جسامة من جريمة الناظر، ولكنه «كتركي» لا تمتد إليه يد القصاص، وليس لأحد أن يسأله الحساب. وسؤال أخير: من يدفع ثمن لحم البقرة وثمن لحم الناظر؟

ما تقوم عليه هذه القصة ينبع من خبرة قرون طويلة ومن العسير أن نأخذها كحادث مفرد محدد. ولا ريب في أنها قد رويت باعتبارها واقعة فعلية، ولكن من طبيعة التراث الشعبي أنه لا يضع حدا فاصلا بين الواقع ومعطيات الخيال، ولا يعرف مثل هذه التفرقة. ويبدو أن لين نفسه عاجز عن التفرقة بين الواقع والواقع المصاغ الذي شكله الخيال الشعبي. ومرجع هذه الصعوبة أو من أسبابها على أية حال، مفهوم «الآداب والعادات» الذي يأخذ به المؤلف، وقد أدى به هذا المفهوم إلى تحديد مصر على وجه الإطلاق كوطن «ألف ليلة وليلة» معللا ذلك بأن الحالة الاجتماعية التي يصفها هذا القصص هي حالة مصر[21].

وبهذا المعنى يكتب المؤلف في فصل الحكومة: «كثيرا ما كان رؤساء الشرطة في القاهرة ـ قبل المحدثات الأخيرة ـ يتخذون وسائل شديدة الغرابة، مثل تلك التي نقرأ عنها في بعض قصص «ألف ليلة وليلة» لاكتشاف المذنب فلأوضح ذلك بمثال . . .» (ص ١٢٤).

وتذكرنا بالفعل الحيلة التي يستخدمها ضباط الشرطة في هذا المثال للإيقاع بامرأة محتالة بما هو مألوف في قصص «ألف ليلة وليلة» من خداع الخادع ومن وقوع المحتال ضحية احتياله.

ولكن السؤال الذي لا يطرحه لين: أليست هذه «الحوادث» المزعومة أو المصاغة من باب القصص الشعبي؟ ثم: أليست رؤية لين للمجتمع المصري من خلال مشاهد «ألف ليلة وليلة» هي التي تقوده إلى هذه الطرائف والحوادث المثيرة؟

في حاشية من الحواشي التي أضافها المؤلف إلى الطبعات المتأخرة يعبر عن ريبته في صحة «واقعة» من الوقائع أوردها للتدليل على جهل فقهاء الكتاتيب (حتى بمبادىء القراءة)، فقد تبين أثناء اشتغاله بترجمة «ألف ليلة وليلة» أنها صورة تامة لنادرة من نوادر هذا الكتاب (ص ٦٣). ولكن هذا الاكتشاف لا يدعوه إلى مراجعة مسبقاته وتصوراته، وإنما نراه يرجح أن فقيه «الواقع» كان عارفا بقصة فقيه «ألف ليلة وليلة» وأنه استخدم نفس الحيلة للخروج من الورطة التي كادت تكشف عن جهله بالقراءة. فهل نخطىء حين نعتبر هذا «الحل» من باب «ألف ليلة وليلة»؟[22]

الحالة العلمية

«إن شهرة علماء الأزهر مازالت دون منافس، وما زال هذا المعهد العلمي يجتذب إليه طلاب العلم من جميع أنحاء العالم الإسلامى» (ص ٢١٢)، والأزهر «جامعة الشرق عامة، بنيان واسع الأرجاء، يحيط بفناء مربع فسيح. ويوجد على أحد جوانب الفناء، من جهة القبلة، مكان الصلاة الرئيسي، وهو رواق فسيح: وعلى كل جانب من الجوانب الثلاثة الأخرى أروقة صغيرة مقسمة إلى عدة

---

٢١) انظر سهير القلماوي: «ألف ليلة وليلة» القاهرة ١٩٦٦، ص ٢٩/٢٨. ولسنا هنا في صدد البحث في أصول «ألف ليلة وليلة» وطبقاتها وبيئاتها، غير أنه لا يمكن إنكار تعدد هذه الأصول والبيئات والمصادر وأهمها الأقاصيص الفارسية والطبقات البغدادية والمصرية، والأخيرة أوسع حجما وأشد تفاوتا، ولا جدل فيما خضع له الكثير من قصص «ألف ليلة» من تحريف وتحوير على مر العصور، ولا يكفي كما تشير الدكتورة سهير القلماوي الثوب اللغوي أو الشكلي للحكم على بيئة الأصل.

٢٢) هذا، ونحن لاننفي وجود ظاهرة الجهل بمبادىء القراءة والكتابة بين فقهاء الكتاتيب، فقد كانت مهمتهم الأساسية هي تحفيظ القرآن، ومنهم من كان من العميان، ومنهم من كان «عريفا» لفقيه فحسب. بالإضافة إلى ضعف الحاجة إلى القراءة والكتابة، وهما كمهارة إن لم تمارس، تنمحي وتنقرض. (انظر أحمد عزت عبد الكريم: تاريخ التعليم في عصر محمد علي، القاهرة ١٩٣٨، ص ١٤/١٣).

أقسام، ويخصص كل واحد منها لطلبة بلد معين أو مديرية خاصة من مديريات مصر، ويقع الأزهر في قلب القاهرة ـ وعمارته لا تستدعي الانتباه، وهو محاط بالمنازل بحيث لا يرى منه من الخارج إلا القليل، ولكل رواق مكتبة لاستعمال الطلبة . . .

ويتكون برنامج الدراسة من علوم الصرف والنحو والمعاني والبيان والعروض، والمنطق والتوحيد والتفسير والحديث والفقه والحساب في حدود المسائل الشرعية وهناك دروس في الجبر والمقابلة والميقات. ويجلس الشيخ على الأرض عند أسفل عمود من الأعمدة، ويتحلق حوله الطلبة. ويقرأ طلبة المذاهب المختلفة كتبا مختلفة وأغلب الطلبة قاهريون وهم لذلك شافعيون . . .» (ص ٢١٥/٢١٦).

وموضوع الدراسة السائد هو التوحيد والفقه، وندر ـ كما يقول لين ـ من له دراية بالأدب العربي القديم، ويتعذر على علماء مصر شرح نصوص الشعر الجاهلي، وقل من يعرف منهم تاريخ بلده، وأقل من ذلك معرفتهم بالأمم الأخرى (ص ٢٢٢).

«ومن الشائع بين المسيحيين في أوروبا أن المسلمين يعادون العلم على اختلاف أنواعه تقريبا، وهذا اعتقاد خاطىء، ولكن الحقيقة أن العلم في الوقت الحاضر تحده حدود ضيقة، فقل من يدرس الطب والكيمياء (وندين بمعرفتنا الأولى بها للعرب) والرياضيات وعلم الفلك، وتجد أغلب الأطباء والجراحين المصريين حلاقين، وكثيرا ما يرفض المرضى من المصريين كل مساعدة طبية، متوكلين على العناية الآلهية أو معتمدين على السحر. ويدرس في هذا البلد علم تحويل المعادن أكثر من دراسة علم الكيمياء الصرف . . .» (ص ٢٢٢/٢٢٣). وكثيرا ما تحسم المنازعات العلمية والدينية عن طريق «الرؤيا» (ص ٢٢٠) و«الخرافة» (ص ٢١٩).

ويسجل لين تدهور التعليم الأزهري في مصر منذ الحملة الفرنسية، وافتقار الأزهر، وتراجع مكانة العلماء الاجتماعية (ص ٢١٨/٢١٩)، ونقص عدد الطلاب منذ أن ألغى محمد علي نظام الالتزام واستولى على الأراضي الزراعية الموقوفة على المعاهد الدينية والأزهر (ص ٢١٧)، بحيث لم يعد أمام العلماء من مصدر للتعيش غير التدريس في المنازل ونسخ الكتب أو احتراف التجارة: «لقد انحط شأن هؤلاء الشيوخ حتى أصبح من الصعب عليهم الحصول على معاشهم، إن لم تكن لهم من المواهب ما يفوق المعتاد» (ص ٢١٩)[٢٣]

وتوجد في القاهرة عدة مكتبات، أغلبها ملحق بالمساجد «ويتألف معظمها من كتب التوحيد والفقه واللغة، إلا أن هذه المكتبات مهملة إهمالا يرثى له ومحتوياتها في تناقص سريع . . .» (ص ٢١٤)، ولدى بعض الأثرياء من التجار مكتبات حسنة، «ويبلغ عدد تجار الكتب في القاهرة ـ كما علمت ـ ثمانية فقط، وليست حوانيتهم مرودة أحسن تزويد. ويدور الكتبي عند ما يحصل على كتاب نفيس على عملائه وهو على يقين تقريبا من العثور على مشتر . . .» (ص ٢١٤) وفي القاهرة عديدون يتعيشون من نسخ الكتب (ص٢١٥)، ويتراوح أجر النسخ وفقا لجودة الخط.

المجتمع الأدبي

طابع المعلومات التي يوردها لين في أبواب العلم والأدب هو البساطة ويبرر المؤلف ذلك بتقييده بذوق القارىء

٢٣) يسجل هذه الظاهرة أيضا في منتصف القرن الماضي المستشرق والدبلوماسي النمساوي الفرد فون كريمر الذي سبق الإشارة إليه (الجزء الأول، ص ٩٣، الجزء الثاني ص ٢٧٥)، على أن الأمر يختلف نوعا ما في عصر إسماعيل، إذ نرى كبار العلماء يتمتعون بمنزلة عالية ولكن دون نفوذ فعلي أو سلطة ما وإنما كجزء من الواجهة الحضارية الخديوية ـ انظر:
Moritz Lüttke, Aegyptens neue Zeit. Ein Beitrag zur Culturgeschichte des gegenwärtigen Jahrhunderts, Leipzig 1872, Bd. I, S. 112, Bd. II. S. 24/25.
ويعود تراجع مكانة العلماء في القرن الماضي إلى أسباب عديدة أهمها: نظام محمد علي الجديد، وإنشاء المدارس الحديثة، والمؤثرات الغربية، وظهور التيار العلماني، وتغير مفهوم العلم، وظهور طبقة جديدة من المثقفين وفقدان العلماء بنشوء نظام الدولة الحديثة لوظائفهم التقليدية في المجتمع. ويرتبط بهذه المتغيرات نشوء أنماط قيمية جديدة خربت القيم القديمة وجعلتها شكلية أو فوقية أكثر منها فعلية.

العام وتطلعاته (ص ٢٢٨، حاشية رقم ١) على أننا نقف من فصول الكتاب على ملامح ما يمكن أن نسميه «بالمجتمع الأدبي» في ذلك العصر[٢٤].

ويشير لين ببراعته في التقاط الأضداد إلى التناقض في موقف المصريين من الفنون، من أدب وقصص وموسيقى ورقص، فيقول:

«إن ولع المصريين عامة بالموسيقى عظيم، على أنهم يرون هذا الفن الجميل (مثل الرقص) غير جدير بأن يعكف لدراسته إنسان عاقل. ثم إنه يؤثر في العواطف تأثيراً شديداً، ويدفع الإنسان إلى المرح واللهو والرذيلة . . .» (ص ٣٥٩)

ولا يقتصر هذا التناقض على موقفهم من الموسيقى فحسب وإنما يشمل بقية الفنون.

ويذكر لين من حلقات «الخاصة» التي تتعاطى «الأدب» حلقة الشيخ محمد شهاب، وكان من زوارها: «وقد اشتهر بحق أيضا الشيخ محمد شهاب كعالم أديب وشاعر رقيق. وكان أنسه وفطنته يجذبان إلى منزله كل مساء عددا من الأصدقاء وكنت أحيانا اشترك في مسراتهم، ويستقبلنا الشيخ في غرفة صغيرة مريحة، ويأخذ كل منا معه شبكه، وتقدم إلينا القهوة فقط، وكان حديث الشيخ أعذب ما يمكن أن يقدمه لنا . . .» (ص ٢٢٢)[٢٥].

وليس هناك - كما يقول - إنتاج أدبي جدير بالذكر غير ماتنتجه فئة المتأدبين من العلماء، وقل بين التجار الأغنياء المتعلمين من يكرس وقتا كبيرا للأدب ويعتبر «أديباً» كل من حفظ القرآن أو الجزء الأكبر منه بالإضافة إلى قصيدتين أو ثلاث من القصائد الشهيرة أو كان قادرا على المعارضة والاستشهاد بمأثور القول في حديثه» (ص ٢٢٢/٢٢٣).

أما المجتمع الأدبي للعامة فهو القهوة. وفي القاهرة أكثر من ألف «قهوة»، «والمقهى» بصفة عامة حجرة صغيرة ذات واجهة خشبية . . . ويقوم على طول الواجهة ما عدا المدخل، مصطبة من الحجر أو الآجر تفرش بالحصر ويبلغ ارتفاعها قدمين أو ثلاثا وعرضها كذلك تقريبا . . . وجمهور المقاهي من أفراد الطبقات الدنيا ومن الحرفيين وصغار التجار، وتزدحم بهم عصرا ومساء. وهم يفضلون الجلوس على المصطبة الخارجية ويحمل كل منهم شبكه الخاص وتبغه، ويقدم القهوجي القهوة بخمس فضة للفنجان الواحد . . .» (ص ٣٤٠).

«ويغشى القصاصون المقاهي الرئيسية في القاهرة وغيرها من المدن وخاصة في ليالي الأعياد الدينية، ويسامرون الناس بأسلوب جذاب مقبول. ويجلس الراوي فوق مقعد صغير أعلى المصطبة المقامة بطول واجهة المقهى ويجلس بعض السامعين إلى جانبه بينما يصطف البعض الآخر على مصاطب المنازل المقابلة في الشارع الضيق، ويجلس الباقون على مقاعد من الجريد، وأكثرهم يدخن الشبك، والبعض يرتشف القهوة وهم جميعا في ابتهاج شديد بموضوع القصة، وبحيوية الأداء وقوته. ويتلقى

---

٢٤) نقصد بتعبير «المجتمع الأدبي» هنا موقف الاتصال الأدبي والشروط التي تحيط بهذا الاتصال والمشتركين في تعاطي الأدب ونوعية الأدب المتداول. وقد ارتبط الأدب «الراقي» بمفهوم العصر بشخصية «الأديب العالم» أو «العالم المتأدب» وبدوائر الخاصة، في حين ارتبط الأدب الآخر (أو الأدب الوضيع) بالسير والملاحم الشعبية والرواة و«الحرافيش» في المقاهي، وهذا بطبيعة الحال منظار ممثلي الأدب الرسمي.

٢٥) لا يذكر لين غير هذه الحلقة من حلقات «الخاصة» ممن يتعاطون لأدب «الراقي» بمفهوم العصر، على أنها أنموذج لهذا التجمع الأدبي في القرون الماضية ومن أشهر حلقات «الخاصة» المتأدبة حلقة الشيخ حسن الجبرتي والد عبد الرحمن الجبرتي المؤرخ ثم الحلقة التي جمعت الجبرتي والشيخ حسن العطار واسماعيل الخشاب. ولهذه الندوات ارتباط وثيق بمفهوم الأدب والإنتاج الأدبي في ذلك العصر (انظر الجبرتي «عجائب الآثار»، طبعة ١٢٩٧ هـ، الجزء الرابع، ص ٢٣٩). ولفهم الروح الأدبية ووظائف الأدب قبل الخروج من العزلة والتحول الحضاري في القرن الماضي يجب الالتفات إلى شخصية «العالم الأديب أو المتأدب»، أي عالم الدين والفقه الذي يتعاطى الأدب، وطابع «الهواية» الذي غالبا ما اتسم به إنتاجه، هذا ولم يخل الميدان من الشعراء المتكسبين (مثل عبد الله الادكاوي ومصطفى اللقيمي الدمياطي).

وقد ارتبط هؤلاء بالأمراء المماليك ممن كان لهم حظ من الثقافة العربية وهم قلة. وندر من خرج عن هذا الإطار مثل حسن البدري الحجازي، فقد اختار التقشف والعزلة، واتخذ من شعره وسيلة للنقد الاجتماعي والتعليق اللاذع على الأحداث والغرائب، وقد أورد الجبرتي الكثير من نظمه على سبيل الاستشهاد.

المنشد مبلغا زهيدا من صاحب المقهى لجذبه المتفرجين » (ص ٣٩٧/٣٩٨).

وينتظم الرواة في مجموعات حرفية ، و« الشعراء » أكثر طبقات الرواة عددا ، وهؤلاء هم المتخصصون في قصة أبي زيد الهلالي (السيرة الهلالية) وعددهم في القاهرة نحو خمسين تقريبا (ص ٣٩٨)[٢٦]. ويليهم طبقة « **المحدثين** » ويرون سيرة الظاهر بيبرس وعددهم نحو الثلاثين (ص ٤٠٦) ، ثم طبقة « **العنا‌ترة** » أو « العنترية » وهؤلاء أقل عددا ، ولا يزيدون الآن - إذا صح ما أخبرت به - عن ستة ، و« العنترية - على خلاف الآخرين - لا يروون من الذاكرة ، وإنما يستعينون بالكتاب ، ولا يستعملون الرباب » (ص ٤١٩/٤٢٠) ، ولا يقتصرون على « سيرة عنترة ابن شداد » ، وإنما يروون أيضا - كما قيل لي - « سيرة الأميرة ذات الهمة » ، وفي الماضي كانوا يروون « سيرة سيف بن ذي يزن » ، و« ألف ليلة وليلة » ، واعتقد أن الكف عن رواية هذين الكتابين مرجعة ندرة النسخ ، فليس من الهين الحصول على أجزاء منها ، فالنسخة الكاملة من ألف ليلة وليلة إن وجدت ، تباع بثمن باهظ ليس في طاقة الراوي أن يدفعه » (ص ٤٢٠).

ليس إذن « لألف ليلة وليلة » في ذلك العصر جمهور ما في مصر[٢٧] ، ولكن هل مرجع ذلك ندرة النسخ ! أليست ندرة هذا الكتاب دليل على فقدان الأهمية والوظيفة ، ثم إن القصاصين والرواة في ذلك الحين حرفيون ينتظمون كغيرهم من أصحاب الحرف في تنظيم ، ويتوارثون عادة هذه المهن وأدواتها .

القضية إذن ليست قضية النسخ ، وإنما هي على الأرجح قضية الجمهور وأحواله الاجتماعية وحاجاته ، وتغير هذا الجمهور على مر القرون . ولقد كانت مجموعات الأقاصيص المصرية في « ألف ليلة وليلة » تعبيرا أيضا عن حاجات الجمهور المصري المغايرة من جانب أو آخر لجمهور الأجزاء البغدادية التي تناسب الطبقات « البورجوازية » العربية في عصور الازدهار التجاري[٢٨].

وملخص القول على أية حال أن « ألف ليلة وليلة » لم تكن موضع اهتمام ما في مصر ، وربما في الشرق العربي عامة حين اكتشفها الغرب وتحمس لها ذلك الحماس المعروف ، وكاد يجعل منها كتاب العرب الوحيد[٢٩].

ويهتم لين - وفقا لمفهوم الآداب والعادات - بهذا القصص الشعبي خاصة ، فيضمن كتابه نماذج من سيرة بني هلال ، والظاهر بيبرس ، والأميرة ذات الهمة ، وذلك لتعريف القارىء بموضوع هذا القصص وبالقالب الذي صب فيه .

أما التمثيل فيعرفنا لين « بالطبقة » التي تمارسه في نهاية الفصل الذي يعقده « للرقاة والحواة والعرافات والقرداتية » ، ويسمى أصحابه بـ« المحبظين » ويتضح من هذا الإطار

---

٢٦) يرجع عبد الحميد يونس (الهلالية في التاريخ والأدب الشعبي ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٦٨ ، ص ١٤٦ - ١٤٨) تسمية منشد سيرة بني هلال بالشاعر إلى أن الشعر في هذه السيرة هو الأصل وأن وظيفة النثر هي التعليق والشرح . ولعل الطابع الغنائي الدرامي الواضح لهذه السيرة من أسباب تفردها ومكانتها وقد لعبت مصر دون شك الدور الرئيسي في الحفاظ على هذه السيرة ، وخصتها لفترة طويلة بمكان الصدارة بين السير ، ورغم انتشارها في المغرب العربي وفي السودان وفي بقاع أخرى من العالم العربي . فالأرجح أنه لم يعرف منها في هذه البلدان غير فقرات قصيرة ، وندين بالكثير من التفاصيل في هذا الموضوع إلى البحث التالي :
Faiq Amin Mukhlis, Studies and Comparison of the Cycles of the Banu Hilal Romance. phil. Thesis, University of London 1964.

٢٧) أما وأن عبد الرحمن الجبرتي قد عني بتنقيح « ألف ليلة وليلة » - كما يدعي لين في مقدمة ترجمته
(Arabian Nights, London 1889, vol. I, pp. 66)
فليس هناك ما يؤيد ذلك بالدليل ، فالجبرتي لا يورد اسم الكتاب في « عجائب الآثار » وتتسم آراؤه الأدبية عامة بالتحفظ الشديد ، بحيث يتعذر علينا أن ننسب إليه مثل هذا الاهتمام .

٢٨) انظر في هذا المجال البحث التالي :
Naziha Mukhlis, Studies in the Social Background to the Arabian Nights, Thesis, July 1968, London University.

٢٩) كانت عودة « ألف ليلة وليلة » إلى الوعي العام والاهتمام بها في العالم العربي صدى لاكتشاف الغرب لها واحتفاله بها . وقد حدث هذا أولا بحكم « التقليد والعدوى » لا أكثر ، كما يقول أحمد حسن الزيات في محاضرة له عام ١٩٣٢ (في أصول الأدب - الطبعة الثالثة - القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٨٢) .
وحين عاد الاهتمام في العالم العربي إلى « ألف ليلة وليلة » عاد إليها في صورها المطبوعة ، وتداولتها طبقات القراء الجديدة (طبقات الأفندية) في الخفاء لا العلن ، ولم تتداولها باعتبارها أدبا ، وإنما من باب القصص المكشوف ، ثم تناولتها الأقلام بالتهذيب والتنقيح ، وبدأت الإشارة إليها في عروض الأدب .

أنهم في عداد أصحاب الحرف السابقة، وينزلهم لين على أية حال في مرتبة سفلى بالمقارنة برواة القصص الشعبي:

«كثيرا ما يتسلى المصريون بمشاهدة هزليات سخيفة وضيعة يقدمها لاعبون يطلق عليهم اسم (المحبظين) وكثيرا ما يرون في الحفلات السابقة الممهدة للزواج والطهور، في منازل العظماء، وأحيانا في ميادين القاهرة العامة، حيث يتحلق حولهم المشاهدون والمتفرجون وألعابهم لا تستحق الذكر كثيرا، فهم في المقام الأول يلهون الجمهور وينالون ثناءه بالحركات النابية والنكات الدارجة وتتكون فرق (المحبظين) من رجال وصبيان فقط، ويلعب دور المرأة رجل أو صبي في ثياب امرأة» (ص ٣٩٥).

ويعقد لين في مؤلفه فصلا للموسيقى والموسيقيين وطبقاتهم وآلاتهم واستخدامهم في المجتمع، وهو معجب شديد الإعجاب بالموسيقى العربية وإن أشار في نفس الوقت إلى قلة من يستطيع تذوق هذه الموسيقى من الأوروبيين:

«إن أهمّ خصائص النظام الموسيقي العربي تقسيم الأصوات إلى أبعاد ثلاثية . . . وتكسب سلالم المقامات الدقيقة الرقيقة هذه عزف الموسيقيين العرب، الذي يشبه الشجو والشجن، عذوبة خاصة، غير أنه يصعب تمييز هذا التدرج . . .

وأغلب الألحان الشعبية المصرية، وإن شابهت في أكثر الوجوه موسيقى العازفين المحترفين، ساذجة للغاية، إذ أنها تتألف من نغمات قليلة، تكرر في كل سطر أو سطرين من الأغنية ... ولا بد أن أعترف أني أطرب للموسيقى الرفيعة التي أسمعها أحيانا في مصر، وكلما تعودت أسلوبها ازداد طربي لها ولكن لا بد أن أقرر في نفس الوقت أنني لم أصادف أوروبيين كثيرين يسرون لسماعها بنفس الدرجة.

ويطرب أهل مصر لسماع مغنيهم وعازفيهم، ويصفقون هاتفين على التواتر: «الله»، «الله يرضى عليك»، «الله يحمي صوتك»، وما شاكل ذلك» (ص ٣٦٠).

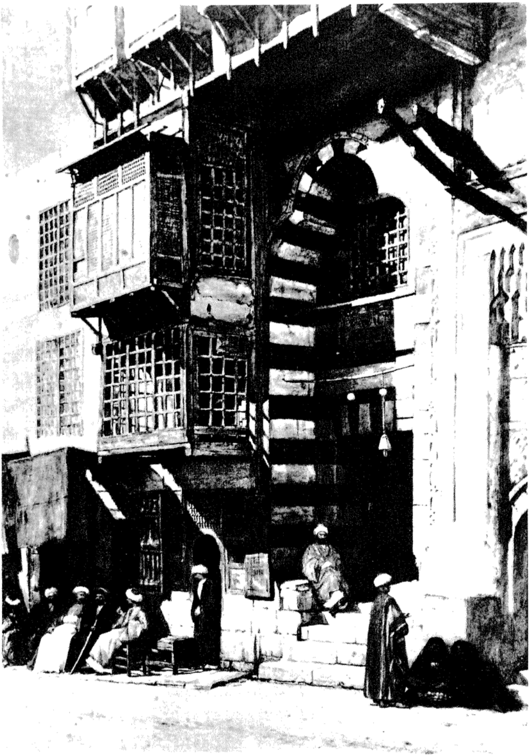
ويضع لين «العوالم» وفنهم في مرتبة تفوق بكثير مرتبة الموسيقيين والمطربين، ويبدو أنه يعكس الرأي السائد إذ ذاك.

« ويسمى محترفو الموسيقى «آلاتية» ومفردها «آلاتي»، أي عازف على آلة وهم على العموم يحترفون الغناء علاوة على العزف. والآلاتية قوم فسدت أخلاقهم، ولا تكاد سمعتهم تقل سوءا عن سمعة محترفي الرقص.

ومع ذلك يستأجرهم الأغنياء في أغلب المسامرات الفاخرة التي يقيمونها لتسلية الأصحاب وتقدم إليهم حينئذ الأشربة الروحية . . . » (ص ٣٦١).

أما عن طبقة المغنيات من العوالم فيقول: «وكثيرا ما يستأجر الأغنياء العوالم عند إقامة حفل في الحريم . . . وإذا كان هناك ضيوف من الرجال فيجتمعون عادة في الفناء أو في غرفة سفلى لسماع غناء العوالم، بينما يجلسن هؤلاء وراء شباك من شبابيك الحريم تحجبهن المشربيات.

ومن العوالم من يجيد العزف على الآلات أيضا. وقد سمعت أشهر عوالم القاهرة فأطربتني أغانيهن أكثر من طربي لأجود موسيقى الآلاتية، بل وأستطيع أن أضيف بحق، ومن أي موسيقى أخرى تمتعت بها، وكثيرا ما تتقاضى العوالم أجورا عظيمة . . . ولغناء العالمة البارعة من قوة التأثير ما يدفع السامعين في قمة النشوة إلى إغداقها بمال يصعب عليهم فقدانه. وتتمتع فئة قليلة من عوالم القاهرة ببعض المناقب الأدبية، فهن جديرات بأن يسمين عالمات بالمعنى الصحيح، ومنهن أيضا كثيرات من طبقة دنيا يرقصن في الحريم أحيانا، ومن ثم اختلط الأمر على الرحالة الأوروبيين، فأطلقوا لقب «عالمة» على الراقصات العاديات . . . » (ص ٣٦١/٣٦٢).



هنري واليس : مسجد بالقرب من سوق الذهب (الصاغة)

جميل عطيه ابراهيم

العين مرآة الجسد

قصة قصيرة

جذبتني إليها، وبدأت لقاءاتنا تتعد . . . هي نحيلة القوام، لها وجنتان بارزتان وشفتان رقيقتان وعينان واسعتان، وأنف كبير معوج يميل قليلا إلى اليمين، وشامة سوداء أسفل الرقبة عند أعلى الصدر. وهي أيضا قيقة الأرداف، طويلة القامة، ضامرة الثديين، شعرها يتساقط بكثرة، ولكن وجهها فيه كل السحر، فوجهها وجه أيقونة.

ومنذ خمس سنين رويت لصديقي إبراهيم شيئا عنها، وهو رجل سياسة منذ شبابه - ولكنه كف عن السياسة بعد حرب أكتوبر - وسألته ماذا أفعل؟ فطلب مني أن أصفها له بدقة، ففعلت، وأخذت أصف له جسدها جزءا جزءا.

وتناول إبراهيم كوب الشاي - وكنا نجلس وقتها على مقهى عريش - وقال لي في لهجة حاسمة، إنها تشبه الأيقونة فعلا، ولكنه قد تعلم من كثرة دخوله المعتقلات ووقوفه أمام المحاكم، أنه لا يمكن التنبؤ بتصرفات الأفراد من تأمل ملامح وجوههم. وزعم أيضا أن مخابرات العالم كله، قد أدركت هذا الدرس بعد الحرب العالمية الأولى.

قلت له، إن جمال عبد الناصر كان يفحص بنفسه صور الزعماء ويحدد مواقفه منهم قبل استقبالهم.

فقال لي ضاحكا، هذه أقوال صحفية.

سألته، ماذا يقصد؟

فقال لي، إنه لا يقصد شيئا.

وكنت لا أنوي مناقشته في السياسة أو في سيرة جمال عبد الناصر بطبيعة الحال، فقد كنت أعرف رأيه في سيرته، وكل ما كان يشغلني هو أيقونتي وعيناها الواسعتان الشاخصتان، فغادرته وأنا لا أحس براحة لقوله.

وذهبت إلى صديق لي يعمل بالتدريس ورويت له القصة، فقال لي في دهشة حقيقية:

- عجيب أمرك يا مينا. ألم تقرأ التوراة.

قلت له، بلى.

قال لي:

- العين مرآة الجسد.

وراقني هذا القول «العين مرآة الجسد» وكأنني أسمعه لأول مرة في حياتي.

وسألته رأيه في إبراهيم فقال لي:

- هذا رجل قد ضل طريقه، فعمل بالسياسة بدلا من العلم. أنظر في عينيه، ماذا ترى؟! ترى النبوغ. العبقرية.

قلت له:

- هذا رأي مغرض مرجعه الخلافات المذهبية. وأن عيني إبراهيم لا تعبران عن شيء مطلقا، وأن قدراته كلها في لسانه.

فقال لي:

- هذه حماقة يا مينا. فالعين مرآة الجسد.

وافترقنا. وقلت لنفسي، إذا أصاب إبراهيم في قوله، بأن

العين ليست مرآة الشيء، فإنني من الخاسرين. أما إذا صدق معي قول التوراة. فربما أظفر بها.
وسارت الأيام والأسابيع والشهور حثيثة ولم تفصح عيناها عن شيء محدد. وعدت إلى صديقي سلامة أسأله المشورة، فروى لي شيئا عن تجاربه العاطفية. وعجبت من أمري. فقد كنت لبلاهتي لا أشغل بالي به مطلقا ـ رغم صداقتنا الحميمة ـ وأظنه وقد بلغ الخمسين من عمره زاهدا في الزواج. وأيقنت منذ ذلك الحين أن العين ليست مرآة الشيء، فعينا صديقي سلامة كانتا دائما فرحتين. فيهما لمعة، وفيهما بهجة.
والآن وقد فرغ الحب، وقد عادت لي حياتي فلا بد من البحث عن الحقيقة، أما الأيقونة أو زهرة الأركاديا، فاسمها لن أعلنه إلى حين زواجها. وعندئذ سوف تتكفل هي بانكار كل شيء.
قلت لها، ذات مرة، لندع هذه الأمور.
لكنها رفضت قولي، وقالت، إنها إذا تزوجت اختارت عجوزا ثريا. وربما صدق سلامة في قوله، إن العين مرآة الجسد، فقد كان في عينيها بريق ما، كأنها كانت تسعى نحو نهاية محتومة.
ولكن الحب مفسدة، وأعمى القلب من يحب امرأة واسعة العينين. وقد كنت أنا هذا الرجل.
ذات مرة، سألت صديقا لي يعمل بالقضاء، هل يرى شيئا في عين المتهم؟
فقال لي إنه في عمله دائما يهتم بالوقائع المادية فقط، وأن رجال الأمن يهتمون في المراحل الأولى من التحقيقات بمتابعة عيني المتهم واتجاهات نظراته وحركة يديه، أما الوجوه فليست لها قيمة كبرى لديهم. وكنا في المقهى نطلق على صديقي هذا صفة نابية ـ رغم ذكائه وتفوقه ـ ونصفه بأنه رجل خفيف العقل.
وكنت أحدثه عن الفن القبطي والنظرة الشاخصة إلى أعلى، والوجوه العذبة، والإضاءة الداخلية. فيقول لي ساخرا:
ـ هذه أوهام. فالوجوه ليست عذبة. ولاتوجد إضاءة داخلية وأخرى خارجية. وأن الأمر كله يتعلق بحب امرأة ما. وسوف يبقى الحب لفترة ثم يمض كما مضت الأيام السابقة. وكان خفيف العقل مصيبا في قوله. فالأسى لا يعرفه غير صاحبه.
وعندما أتذكر الآن ما حدث. وأعود إلى أقوال أصدقائي، أجد واحدا منهم كان صريحا معي للغاية، وقاسيا معي قسوته على نفسه. فقد قال لي عدة مرات:
ـ لا تضع اصبعك تحت ضرس امرأة يا مينا
وقال لي صديقي صدقي أيضا:
ـ هذه الفتاة لا تحبك. وإذا أحبتك لن تتزوجك.
وكنت أعارضه فيبتسم ويقول لي ضاحكا، سنرى.
وهاهي نبوءته قد تحققت.
وهاهي قد سعت لتحقيق شيء ما.
وسألته رأيه في الاتصال بها بعد إعلان خطوبتها، فحذرني من مغبة ذلك، وطلب مني الابتعاد عنها كلية، ونسيان الأمر برمته.
قلت له، ربما تخجل من فعلتها.
فأجابني في سخرية قائلا:
ـ أنت واهم. إنهن يذهبن إلى السينما، ويتأثرن بفراق البطل، وتدمع أعينهن طويلا، ولكنهن عند الزواج يقررن شيئا آخر.
قلت له في سذاجة مبتسما، وبعد الزواج؟
قال لي ضاحكا:
ـ يفعلن أيضا شيئا آخر.
وصدقي علم النفس هو مجال تخصصه، وهو سر بروده أيضا. وعندما كنت أسأله الرأي في مشكلة ما، كان يفاجئني دائما برأي لا أتوقعه، ثم تثبت لي الأيام فيما بعد صحته. ولكنني كنت مدفوعا إليها، ففي ملمس قدميها أحس بنعومة الرحم. وكنت أطلب منها أن تحملني في داخلها وأن تجعلني أعشش في رأسها، فتقول لي، أمجنون أنت؟!

فأقول لها، نعم.
«العين مرآة الجسد»
أرقني هذا القول كثيرا دون جدوى. وعندما أرجع بذاكرتي إلى عدة سنوات مضت، أرى أن اتساع عينيها لم يكن هو سر اندفاعي نحوها، وأن رؤيتي لها كأيقونة لم تتم عند بداية تعارفنا، بل جاءت في فترة لاحقة، وبطريقة عفوية وبدون قصد مني. وأن سر إعجابي بها في البداية كان مرجعه جمال كتفيها. فقد كنت أحيطهما بيدي، وتسألني رأيي في النساء ذوات الصدر البارز، فأقول لها إنني لا أحب ضروع الأبقار، فتبتسم راضية.
وعندما افترقنا في آخر لقاء لنا، ودعتني دون أن تحدق في وجهي. وكانت تحمل لفافة كبيرة في يدها، وعندما طلبت حمل اللفافة عنها، رفضت.
والآن وبعد سنة كاملة، في مقدوري أن أعرف ماذا كانت تخفي في داخل اللفافة. فقد كانت تسير بجواري بينما هي تحمل فى يدها فستان الزفاف، وهذا ماصر حت به لصديقة لها فيما بعد.
وقلت لسلامة، مالي قد أصبحت غبيا إلى هذا الحد.
فقال لي، دعها. فسوف تندم على فعلتها.
وحدثني طويلا عن شقة صغيرة في حلوان، دفع من أجل الحصول عليها كل ما يملكه. وسألته، هل تصلح هذه الشقة للزواج.
فقال لي، كلا.
وكنت قد فقدت الأمل في العثور على شقة مناسبة لي، فاستمعت إليه، دون اهتمام.
وعندما سألته، هل العين مرآة الجسد؟
قال لي في إصرار، نعم.
وكان خائفا من الموت كعادته، وأخرج من جيبه فجأة عدة قصاصات من الصحف، وأخذ يقرأها. وكلها تتعلق بحوادث تصادم القطارات، في سيبريا وكينيا ويوغوسلافيا والقاهرة.
وقرأت هذه القصاصات وضحكت. ونظرت في عينيه، فوجدته خائفا. وقلت له، إن آلاف البشر يذهبون ويجيئون يوميا إلى حلوان بالقطارات فلم يصدقني.
وقلت له ونحن نحتسي البيرة، إن صدقي يرى أن بعض النساء يفضلن العجائز. فقال لي، إنه رجل أحمق، وزعم أن عيني صدقي تشبهان عيني السمك الميت في لونهما وشكلهما. وقال لي أيضا، إن تبلد الإحساس الذي يتميز به صدقي، يتميز به كل أهل قريته، فدون قرى الصعيد بأكمله، تتميز رجال هذه القرية ببلادة الحس، ونساؤهم يتمتعن بحرية قل أن تتمتع بها امرأة في صعيد مصر.
ووافقته على رأيه. وقلت لنفسي حقيقة: العين مرآة الجسد، ففي عينيه جحوظ يشبه جحوظ عيني السمك الميت، وعندما يتكلم يتكلم في رتابة.
وعندما أعود الآن إلى أوراقي. وأتذكر الطريقة التي حدثني بها صدقي عن حماقاتي وطيشي، أدرك ما حدث. ففي ذات صباح وجد صدقي منتحرا في غرفته.

نعيم عطيه

العـين العـاشقة

أجيـال الفن التصويري الحديث فى مصر

القاهرة ١٩٧٦ (الهيئة المصرية العامة للكتاب)

يقول المؤلف في المقدمة: «إن الكلمة التي تكتب عن الفن التشكيلي ذات أثر فعال في ذيوع هذا الفن وعلى مسار حركته أيضا»، فالفن التشكيلي يحتاج أيضا الى الكلمة التي ترفعه الى مستوى الوعي العام، وتجعله جزءاً من الحركة الثقافية والفكرية عامة. ويمكن أن نضيف: في البداية كان العمل الفني، ثم كانت «العين العاشقة». فالعمل الفني يوجد القدرة على تذوق الفن ويوجد الحاجة الى الجماليات، كما أن القدرة على التذوق و «العين العاشقة» تفتحتان بدورهما المجال أمام الخلق الفني والإنتاج لاشباع هذه الحاجات. بمعنى آخر أن التذوق ليس فقط من باب «الاستهلاك» أو المتعة السلبية وإنما أيضا من أسباب الإبداع، ومقدار حظ الفن من الاستيعاب هو جزء لا يتجزأ من تاريخ الفن. ولا شك أن الفنون التشكيلية بحاجة الى الذيوع والى الكلمة التي تعبر عنها وتقربها الى الفهم.

يقدم الدكتور نعيم عطية سبعة من الرسامين المصريين يمثلون «أجيال» الفن التصويري المعاصر في مصر، وهؤلاء هم: راغب عياد (من مواليد ١٨٩٣)، وسيف وانلي (من مواليد ١٩٠٨)، وفؤاد كامل (١٩١٩ - ١٩٧٣)، وصلاح طاهر (من مواليد ١٩١٢)، وحامد ندا (من مواليد ١٩٢٤) وجاذبية سري، ومصطفى احمد (من مواليد ١٩٣٠). ويقول المؤلف عن اختياره لهؤلاء الفنانين: «انه اختيار موضوعي ولا شك، ولكنه أيضا مدعم بمبررات ذاتية لا تقلل شيئا مما انتهت اليه هذه الصفحات من آراء تقيمية بصدد هؤلاء المصورين السبعة ومكانتهم الوطيدة في حركتنا الفنية المعاصرة.»

لا يضع الدكتور نعيم عطية أمام القارىء بحثا اكاديميا في فن التصوير المصري المعاصر، وإنما يقدم فصولا روائية عن قصة هذا الفن وعن حياة بعض «ابطاله»، **فتأصيل** الفن الحديث من اللاشيء تقريبا لا يخلو من لمحة البطولة. وعموما يعرفنا المؤلف بهؤلاء الفنانين من خلال أساليبهم ومراحل تطورهم ومن خلال حياتهم وكتاباتهم وحواره معهم. طريق راغب عياد هو طريق اكتشاف «الحياة الشعبية»، فراغب عياد هو «سيد درويش التصوير المصري الحديث» وهو في رأي المؤلف «أول التعبيريين» في مصر. على أن استخدام المؤلف لمفهوم «التعبيرية» يعوزه الوضوح والتحديد، فهو يقول: «وحتى يدرك القارىء العادي قيمة التعبيرية وأهميتها التاريخية يكفي أن يعرف أن «التعبيرية» قد انطوت على «شحنة انسانية أكبر» من مجرد الاكاديمية والانطباعية ... فهي أولت المضمون اهتماما أكبر من الصنعة والشكل ... وازدادت التصاقا بأوحال الحياة اليومية مؤثرة اياها على حرير الصالونات المطرز وعلى بروتوكولات الحاشية ومراسمها ....» (ص ٢٠) ثم يقول في مكان آخر: «فالتعبيرية بحسب مفهومها اعلاء لدوافع الاحساس والفكر على املاءات الشكل ... بحيث يكون الفنان الحق هو من يكون لديه

شيء يعتمل في أعماقه يريد أن يقوله . . . صيحة . . . صرخة . . . احتجاج » (ص ٢٥) ويلمس الكاتب في الواقع في جميع هذه العبارات ملامح من « التعبيرية » ، ولكن من العسير أن نصف التعبيرية على وجه العموم بانها « ازدادت التصاقا بأوحال الحياة اليومية » ، والاصح أن رافدا منها اتصف بالرديكالية في رغبته في التغيير وفي اعادة تشكيل الواقع ، في حين نرى رافدا آخر ينسحب الى الداخل ، الى عالم العقل والنفس والروح ملتمسا هناك النجاة والمعنى ، على أن ما يجمع بين هذين الرافدين وما يميز التعبيرية عامة هو فورة التعبير واندفاعه الى أقصى درجات التكثيف والتضخيم ، ومن ثم كان الشكل عرضة للتفجير ، ولكن مشكلة التعبيرية اننا نصادفها في صورة مختلطة متفاوتة ، وعلينا أن نحدد صورتها ومضمونها باستمرار ، خاصة وانها ـ لاسباب تراثية وحضارية ووجدانية ـ قد التقت بميول الكثير من الأدباء والفنانين في العالم العربي .

أما الفنان السكندري الشهير سيف وانلي فنتعرف عليه من خلال قصة حياته كما صورها الروائي منير عامر في روايته « عناق الأزرق والأخضر » ، ومن خلال رحلته بين مختلف أساليب الفن المعاصر . « ان سيف وانلي بلا شك واحد من رواد « المعاصرة » في فننا المصري » ، تنقل بين المدارس الفنية المختلفة دون أن يفقد شخصيته وذاتيته ، فهو كجميع رواد « المعاصرة » في العالم العربي لا يكاد يتوقف عند « تجربة » من التجارب (مثله في ذلك مثل توفيق الحكيم أو حسين فوزي) .

في شخصية فؤاد كامل نصادف حقبة كاملة من تاريخ مصر تموج بالقلق والتطلع الى آفاق الحرية والبحث عن الشخصية الذاتية في هذا العالم الحديث . الفن عند فؤاد كامل « هو عملية خلق متميزة عن العالم المرئي في ذاته » (ص ٥٥) فنحن ازاء فنان يبحث عن المجهول والمطلق واللانهائي ، وطريقه هو طريق الحدس والمغامرة الداخلية . ووسيلته التجريد الدرامي والانفعال والتلقائية في التعبير .

الفصل الرابع عن صلاح طاهر ، وهنا نصادف امتع واغنى صفحات الكتاب في حديث المؤلف مع صلاح طاهر (ص ١٠٠ ـ ١١٨) . إن كلمات الفنان لا تلقى الضوء على فنه التجريدي التشكيلي الموسيقي فحسب وإنما أيضا على فن الرسم الحديث وعلى منبع هذا الفن كحاجة أولية ، حسية وروحية في نفس الوقت (يقول صلاح طاهر : « اني أشعر أثناء التصوير بحاجة ملحة الى التحرر الجثماني إذ تعطيني عملية التصوير شعورا كاملا بالانطلاق والتحرر من جميع القيود غير الفنية حتى أفرغ الى املاءات الحس الفني ، واني اشعر بالتصوير كضرورة دافعة للحياة . . . ») .

الفصل الخامس عن « الموضوع الشعبي » في الفن المصري الحديث كما صوره حامد ندا ، والسادس عن « الالتزام الاجتماعي » في لوحات جاذبية سري ، والسابع والأخير عن رحلة الفنان مصطفى محمد الى عالم « الشموس المنطفئة » والى تصوير الإنسان « الباحث » و « العامل » في عزلته الكونية وفي تساؤلاته اللانهائية وفي تأزمه الشامل . وبشكل ما يصور هذا الانتقال من « الموضوع الشعبي » الى « الالتزام الاجتماعي » ثم الى « الإنسان في قمة تأزمه الشامل » تراكما تاريخيا وحضاريا ونفسيا .

يعتبر حامد ندا من رواد « الموضوع الشعبي » ، وكان له أثر واضح على جيل الفنانين الذين اتجهوا إلى اكتشاف « البيئة الشعبية » . ولكن حامد ندا لا يسجل هذه البيئة ، وإنما « يغربها » أو يراها في غرابتها ، سواءً عن طريق تشكيلها في أوضاع سكونية ثابتة أو بواسطة تحويرها إلى علاقات انسيابية فيها الكثير من الشاعرية ، وتتراوح بين التعبيرية والرمزية . وفي لوحاته إشارات أو إشعارات من الفن الفرعوني والفن الزنجي .

اتجهت جاذبية سري أيضا وجهة شعبيه ، ولكن الموضوع الشعبي في لوحاتها ـ على خلاف حامد ندا في مراحله المتقدمة ـ ليس مجرد مادة تشكيلية تعبيرية ، وإنما يطوي مضمونا اجتماعيا فيه الكثير من الحركة والحماس ، وأحيانا فيه

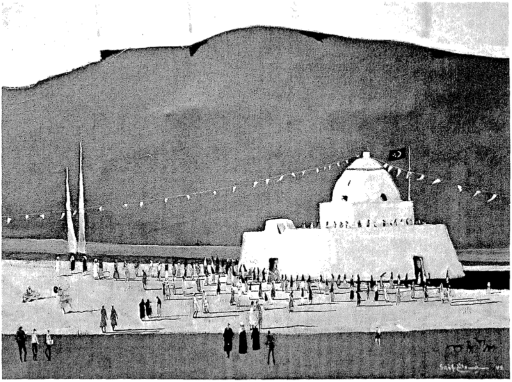
راغب عياد ، قهوة في أسوان ، زيت على قماش ، ١٩٣٣ ، متحف الفن الحديث
بالدقي ، تصوير صبحي الشاروني

الكثير من الإصرار والضراوة والعنف. وفي مراحل تالية (في مرحلة «البيوت» و«المدينة») يتخلص هذا الانفعال الاجتماعي من ملامحه المباشرة ، ويرتفع إلى التعبير عن الإحساس « بالهلع من حياة المدينة الاسفلتية » (ص ١٦٦). وفي قمة هذا التأزم الشامل ، تكتشف جاذبية سري أيضا المنظر الطبيعي. وترجع الفنانة اكتشافها الطبيعة (كما نرى في لوحها التي تصور الصحراء والجبال والبحر الأحمر) إلى رحلة قامت بها عام ١٩٦٥ إلى كاليفورنيا. وتقول إنها « لم تشعر بالطبيعة إلا منذ رحلتها تلك. فقد كانت من قبل مشدودة البصر إلى الناس في بلادها » (ص ١٥٨) فالرؤية الحسية لها أيضا شروطها ، بل إن الرؤية وأبعادها هي جزء من التراث ، قد يقف هذا التراث عند حدود بعينها وقد يتشكل ويتطور بتراكم الخبرات والمواجهات الجديدة.

أما مصطفى أحمد فإنه ينتقل بنا إلى عالم شبحي ضبابي ، يتركب من تكوينات وكتل غامضة ومن شخوص و مجموعات محجبة. وهو عالم شديد الإيحاء ، ويتميز بألوانه القاتمة والشاحبة. ويبدو وكأن التجريد في لوح مصطفى أحمد يجرد الإنسان من زمنه التاريخي ويتركه في « شجنه الأبدي » (ص ١٧٩).

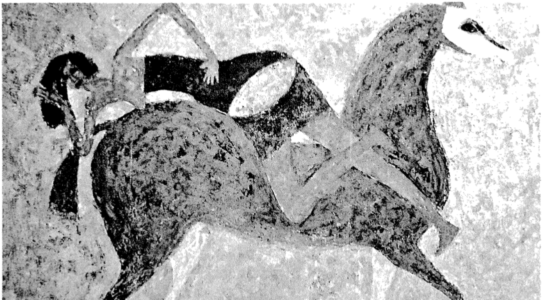
بعد هذه الفصول مع « العين العاشقة » ، نكون قد تعرفنا على جانب هام من التاريخ الاجتماعي المصري الحديث ، ونكون قد ازددنا دربة على الرؤية.

راغب عياد ،رقص الخيل ،احبار ملونة على ورق ، ١٩٦٥ ، تصوير صبحي الشاروني

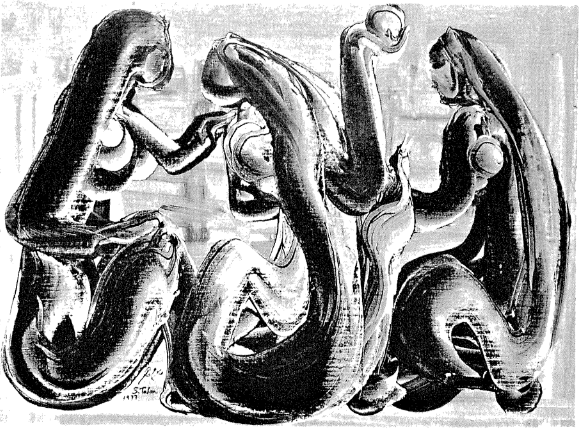


سيف وانلي ، النوبة القديمة ، مولد سيدي البحر ، زيت على قماش ، تصوير
صبحي الشاروني

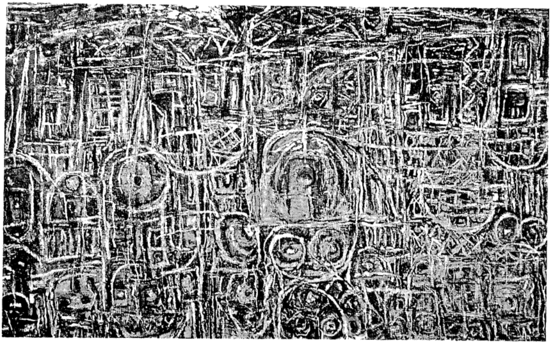
فؤاد كامل ، بدون عنوان ، عجائن ملدنة على سيلوتكس ، ١٩٦٩ ، متحف الفن الحديث بالقاهرة



امرأة على ظهر جواد ، من هو الفنان !

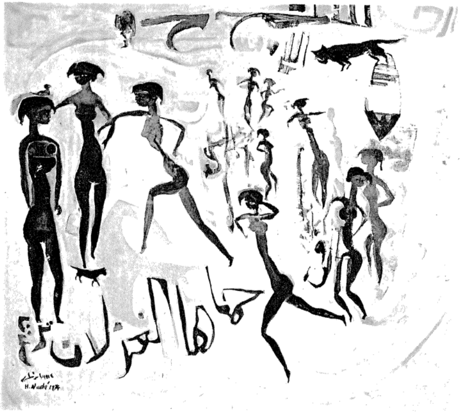


صلاح طاهر ، الجماعة

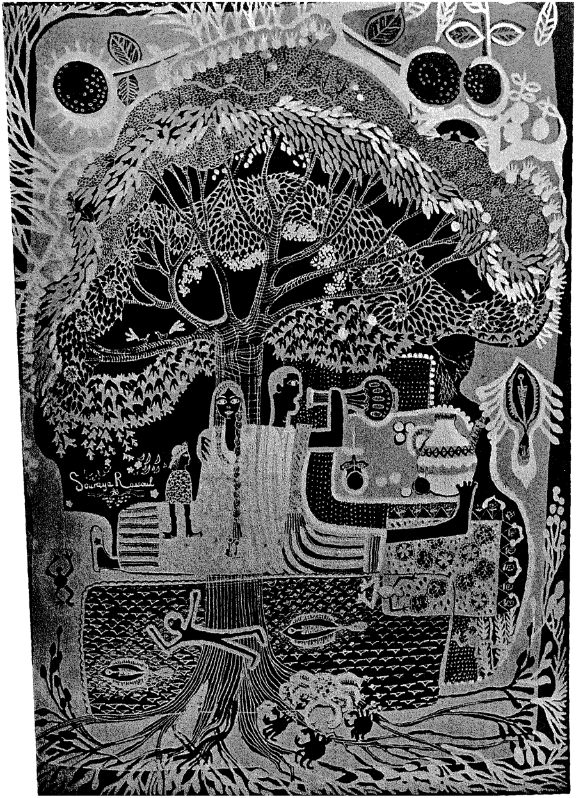


جاذبية سرى ، من مرحلة البيوت

صلاح طاهر ، القبيلة ، ١٩٦٤ ، متحف الفن الحديث بالقاهرة



حامد ندا ، «وحماها الغزلان» ، ١٩٧٤

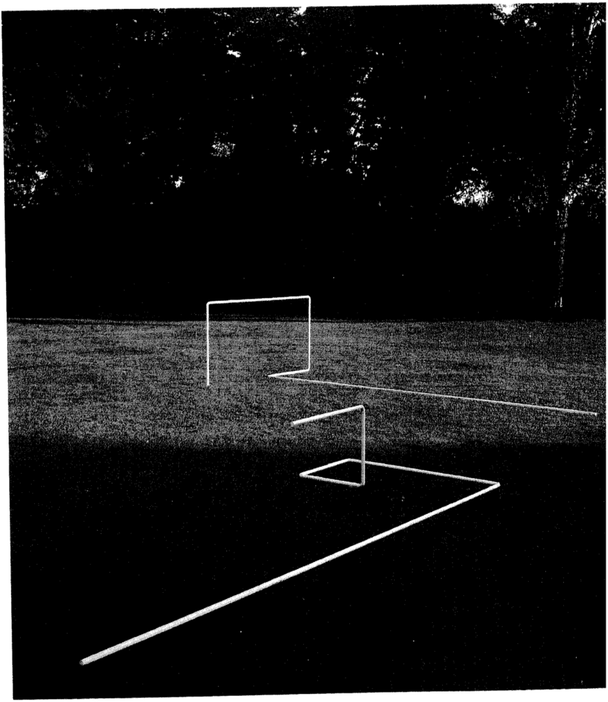


ثريا عبد الرسول : الحياة ، من فن الحفر

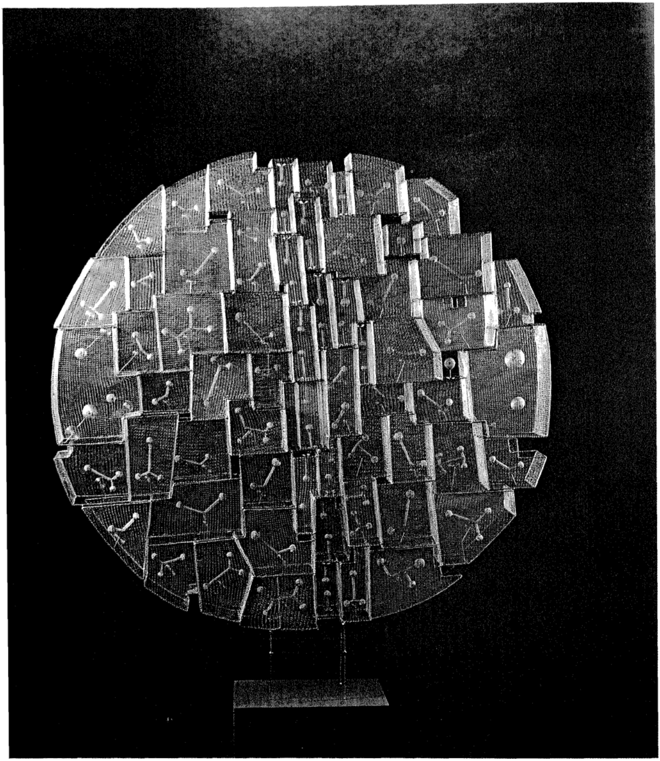
يوسف فرنسيس ، حسناء ، من مجموعة الفنان الخاصة

فن النحت الألماني المعاصر

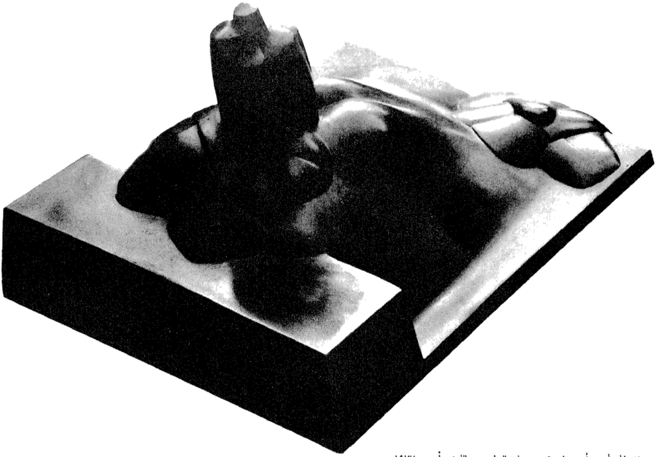
جنتر هيزه ، نوربرت كريكه ، هانز ناجل ، مـاتشينسكى دينجهوف ،
رينر كريستر ، هده بيل ، بول ديركس ، مارينه لوديكه



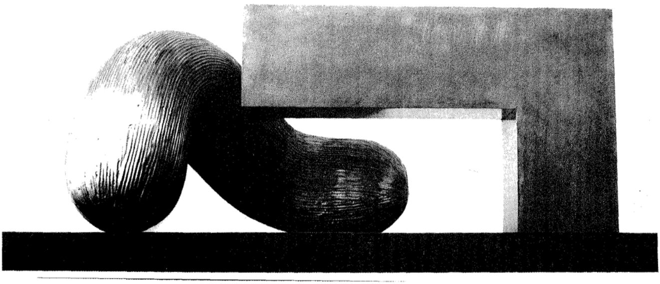
ـوربرت كريكه ، «مادتي هي الفضاء» ، نحت فى الفضاء بواسطة بلاستيك أبيض



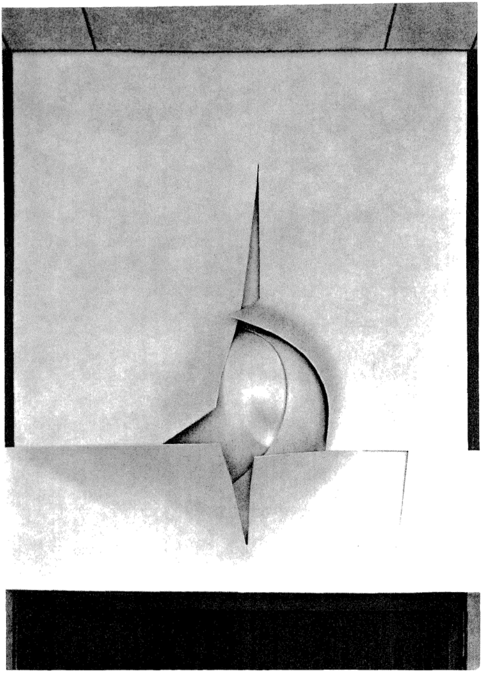
جنتر هيزه ، مدار العالم ، ١٩٧٨



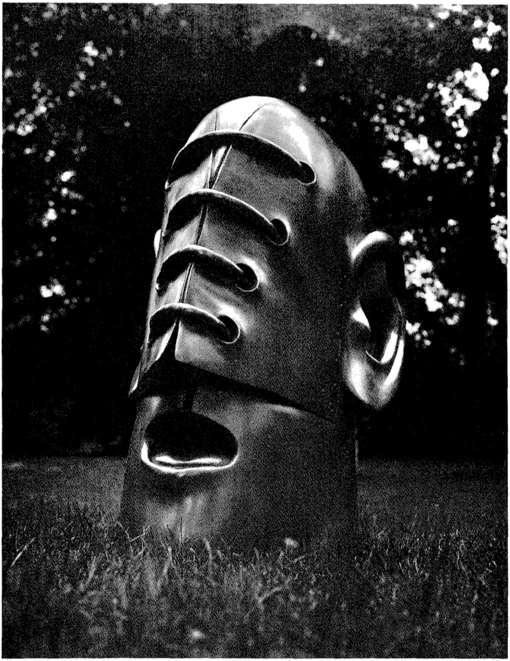
هنز ناجل ، أرض طبيعية ، من مادة البوليستر ، اللون : أسود ، ١٩٧٧



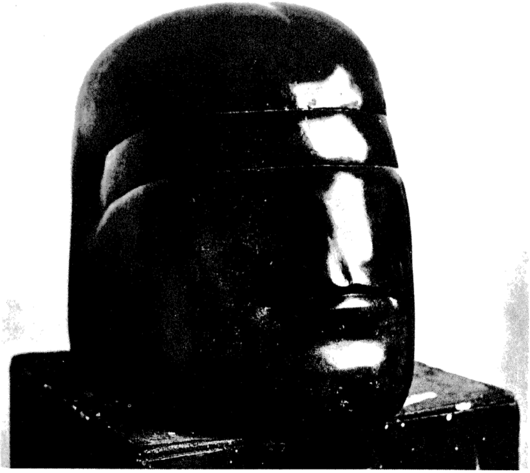
ماتشينسكي ديننجهوف ، حيز فضائي ، من نحاس أصفر والقصدير ، ١٩٧٠



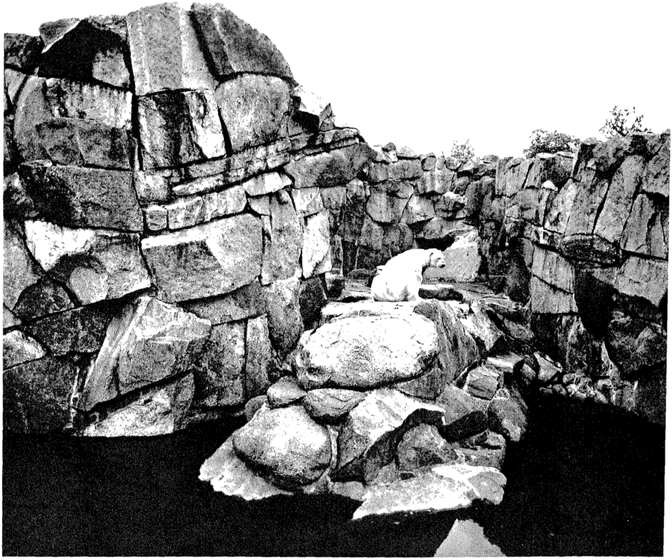
جنتر فرديناند ريس، نقش بارز بمجلس النواب ببون، ١٩٧١/٧٠ .



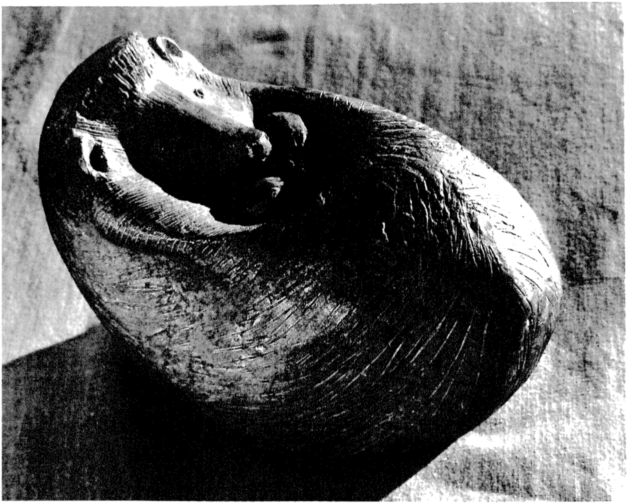
رينر كريستر ، رأس كبير محكم الخناق ، برونز ، ١٩٧٧



هيده بريل ، رأس ، ١٩٧٢

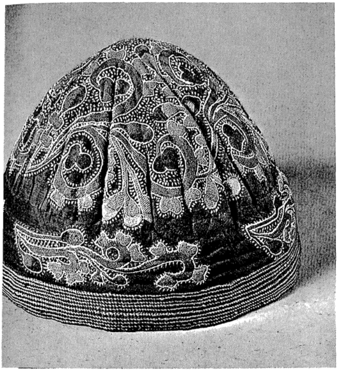


بول ديركس ، قفص للدُببة (جمع دُبّ) ، ٦٦ ـ ١٩٦٨
مأخوذة عن هربرت كايزر : النحات بول ديركس ، ميونيخ ، ١٩٧٧

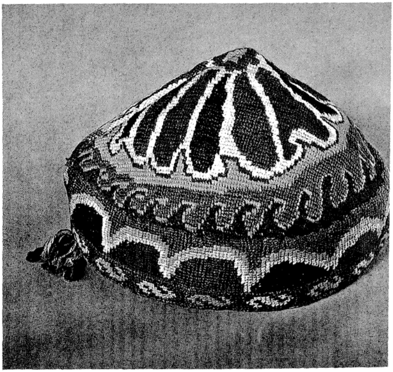


مارینه لودیکه ، قنفذ ، برونز ، ۱۹۶۷

لبده براري للرجال ، من بخاري ، وتطرز بواسطة خيوط حريرية وقطنية ، وألوانها : الأحمر والأصفر والبنفسجي والأبيض والأخضر وتتشكل هذه الألوان في وحدة



قلنسوة من نوع البراري ، من بخاري بتركستان ، وتصنع من الحرير والتافتاه وتبطن بالبفته ، ويطرز «الطبق» و«الشريط الدائري» أولاً ثم يحاكان بواسطة خيط قطني



قلنسوة للرجال ، من بخاري ، وهي من القطن وتتكون من عشرة أجزاء ، وتعتبر الوردة الوسطى الدائرية رمزاً للشمس ، وتنسب الى قبائل القرغيز بجبال الأفغان

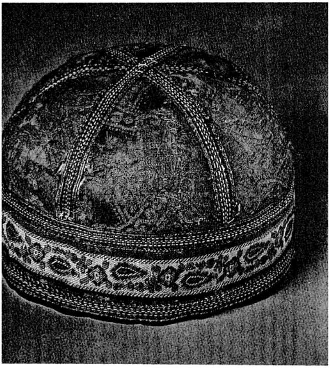
لبدة لمفرق الرأس ، فرغانة ، تركستان ، وتتكون من ستة أجزاء ، وتصنع من الساتان وتبطن بنسيج قطني وتطرز بالحرير والقطن

قلانس من وسط آسيا وفارس بمتحف علم الشعوب ببرلين الصور عن : سيغريد فستبال هلبوس وجيزلا زولتكان : قلانس من وسط آسيا وفارس من إعداد متحف علم الشعوب ببرلين ، برلين ١٩٧٦

لبدة لأعلى الرأس من تركستان ، وتصنع من نسيج قطني ، ولونها الخارجي برتقالي تتخلله شرائط زرقاء بيضاء والأهداب (الهداديب) من الحرير الأزرق

لبدة درويش موطنها جركند ، من الصوف الأحمر ومبطنة بلباد خشن ، ومطرزة بخيوط بنية وبيضاء وزرقاء

قلنسوة كبيرة من كوتشا ، شمال سنكيانج ، وتتكون من سبعة أجزاء ، وتصنع من القطيفة الحريرية ، وتستورد القطيفة من الهند وتطرز بخيوط ذهبية وفضية



لبدة للصبيان ، تبريز ، فارس ، وتتكون من ثمانية أجزاء ، وتصنع من الديباج (البروكاة) ويستورد على الأغلب من تركيا ، ويلاحظ أن أجزاء هذه اللبدة تلصق بعضها ببعض ولا تخاط

Aras Ören

»Gedichte aus Deutschland, ein türkisches Märchen«

Aus dem Türkischen von Gisela Kraft · Claassen Verlag, Düsseldorf 1978

Aras, jeden Abend kommst du so
wie eine müde Pappel
von der Arbeit.
Deine hängenden Bartzipfel
zwei Untergrundkämpfer
in stummer Revolution.

Du Reicher von gestern,
dem seine Piratenschiffe
abhanden kamen,
du Dichter,
ich schau dir aufs Maul
und schreibe . . .

Rehabilitation

Wenn ich in der Nacht nicht schlafen kann,
wenn Straßenlaternen, weißglühende Schmetterlinge,
in meinem Zimmer durcheinanderfliegen wie schlechte Gedichtzeilen,
wenn tags zwar weder Wolken am Himmel waren
noch der Typ in der Pizzeria, der die Kellner herumkommandiert,
mich nervös gemacht hat,
wenn der Herr Bundeskanzler mich aufsuchte, mit ungekämmten Haaren,
mir die Hand schüttelte und ich ihm meine Krawatte lieh,
wenn wir uns zusammen der Kamera stellten,
wenn ich von Langeweile getrieben die Stellung wechselte,
wenn ich – verdammte Finsternis – mein Zimmer nahm, wegtrug
und am Ufer eines sonnigen Tages aufstellte,
wenn ein Spion in geheimer Sache vor mir auf den Knien lag,
Grund und Ausgeburt allen Übels,
der mir die Listen gewisser Leute aushändigte
mit Decknamen, versteht sich,
und mir anheimgab, Rache zu nehmen,
wenn ich ihm verzieh, die anderen aber
mit einem Gedicht ans Licht der Geschichte zog und beschimpfte,
wenn alles das in kindlicher Weise erledigt ist
und auch für einen solchen Tag schließlich der Abend kommt,
wenn ich, wie ich sagte, nicht schlafen kann;
dann setze ich mich, zerreiße, was ich jemals geschrieben habe
und spreche
mich
und auch meinen Tag
frei.

Teufelsberg im Jahre 2039 *(für Helma Sanders)*

Dieser Hügel bleibt.
Die Sträucher ringsum
werden vielleicht wuchern, vielleicht
vertrocknen sie alle,
auch wenn es ein nackter Hang wäre,
er bleibt.
Diese zerbrochenen Teller,
Glasscherben mit Kalkrändern, Emaillestücke
und Spinnennetzantennen werden die Funde
neugieriger Wissenschaftler sein,
Überreste aus der Berliner Leidensgeschichte
im 20. Jahrhundert.

Auch die Ideen,
Auskünfte,
Wörter meiner Gedichte,
auch sie.

Im Jahre 2039 werde ich 100 sein.
Dort, wo im Namen des Staatsmonopols die Technik
den Menschen vernichtete,
ein wenig still, ein wenig alt, ein wenig verwundert,
werde ich sein,
über mir ein paar dürre Zweige
und Sand, den eine liebe
Hand warf.

مـراجعات الكتــب

Kultur der Nationen. Geistige Länderkunde. Iran. Persien von Christoph von Imhoff. Illustriert. Glock und Lutz Verlag, Heroldsberg, 1977

« حضـارة الأمم » ، « في الطبوغرافية الثقـافية » ، « إيران » تحت هذا العنوان يجب أن نقرأ الكتـاب التـالي ، فهو لا يدرس الحضـارة الفـارسية بالمعنى البسيط وإنمـا يدرس حضـارة فـارس في إطـار الحضـارات الكبرى .

ويقول المؤلف في المقدمة :

« تقدم مؤلفات التـاريخ الأوروبي الحضـارة الإغريقية والرومـانية القديمة على أنهـا المصدر الرئيسي لمـاضينـا . وتعتبر الأساس الذي قـامت عليه حضارتنا الغربية . ومع بداية القرن التـاسع عشر ، بعد أن بدأ المغـامرون والبـاحثون والعلماء وغيرهم كشف النقـاب عن إيران وعن الشرق الأدنى ، تغيرت صورة التـاريخ الأوروبي ، على أن هذا التغيير قـد اقتصر طويلا على مؤرخي الفن والحضـارة . ومنذ بداية القرن العشرين نعلم جيدا أن إيران والحضارات المجـاورة السابقة قد ساهمت مسـاهمة كبيرة في صيـاغة صورة عالمنـا الحـاضر ، ولكن هذه المعرفة تجد طريقهـا ببطء شديد إلى كتب التـاريخ وإلى الكتب المدرسية » .

وهدف المؤلف هو تصحيح الصورة الخـاطئة التي صاغت الوعي الزاتي والتاريخي في الغرب طويلا . ففهم الذات يحتاج إلى فهم الغير والبحث عن نقط اللقـاء ونقط الاختلاف ، ثم النظر إلى التـاريخ في مجراه المتغير . وكتـاب (ايمهوف) مصاغ بحيث يوجه القـارىء الأوروبي إلى استيعـاب المـادة التي يقدمها وتكوين حكمه فيهـا بالنظر إلى علاقتهـا بالمـاضي الـذاتي وبالحـاضر .

Werner Loges, Turkmenische Teppiche. F. Bruckmann Verlag, München, 1978

« السجـاد التركمـاني » ـ يمتـاز السجـاد التركمـاني بتعدد مصادره الفنية ، فمن مصـادره مناطق الصحارى والبراري في وسط آسيـا والساحل الشرقي لبحيرة قروين وواحات التركمـان والقرى المطلة على نهر اموداريـا وأيضا منحدرات جبـال هندكوش .

ولا توجد حتى الآن دراسة متكـاملة عن هذا السجـاد ، بل وممـا يلفت النظر أنه لم يحظ باهتمام كبـار الباحثين في هذا المجـال مثل فيلهلم فون بوده ، وكورت اردمان ، وارنست كونل . وليس هنـاك ما يبرر هذا الإهمـال ، ربمـا غير قلة عدد منتجي هذا السجـاد .

وليس هنـاك صعوبات في التعرف على هذا السجـاد التركمـاني ، فزخـارفة وألوانه وأسلوبه الفني تشير بوضوح إلى مصدره ، وعـامة تمتـاز نمـاذجه برسومها المتعددة وزخارفهـا الفنية .

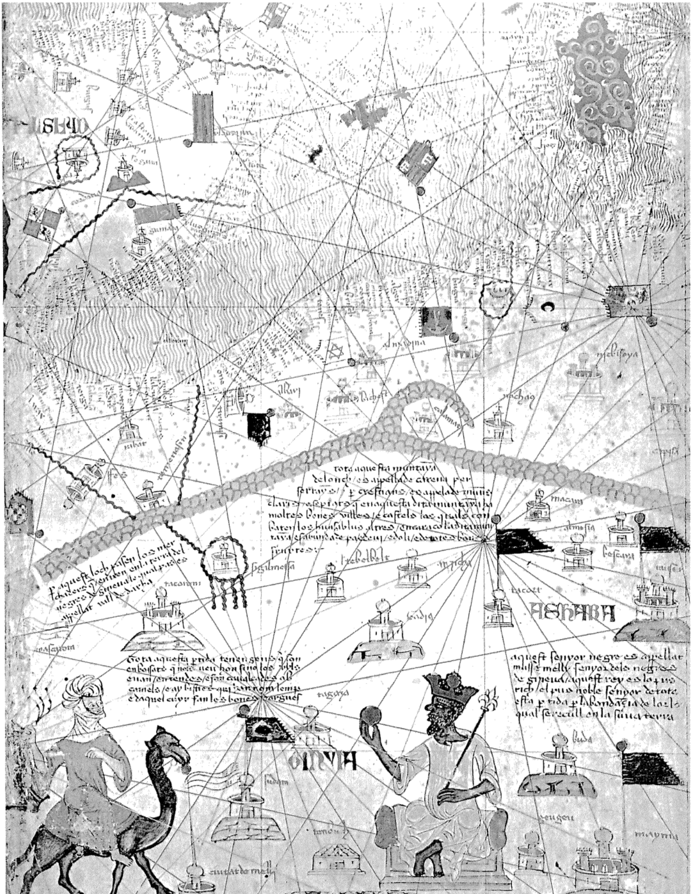
والمجلد الحـالي يغطي هذا النقص ، ويمثل مرجعـا لا غنى عنه للهواة والدارسين .

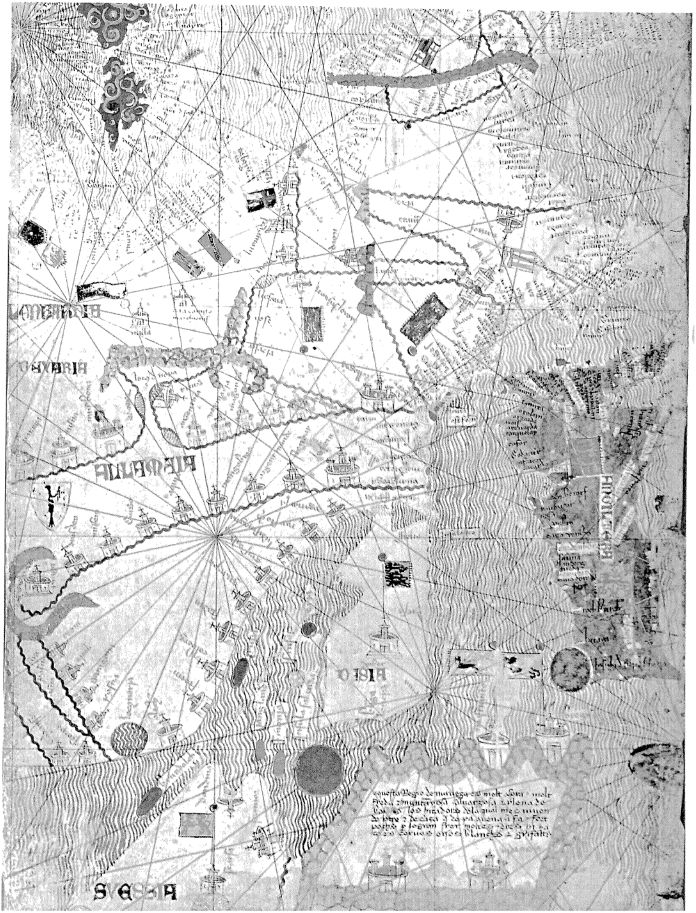
صور الصفحات ٩٠ و ٩١ و ٩٤ و ٩٥ لأجزاء من «أطلس العالم القشتالى» (نسبة الى منطقة قشتالة باسبانيا) الذى وضع عام ١٣٧٥ ، وتصور هذه اللوح بعض نواحي أوروبا (حتى بريطانيا) وشمال افريقيا والشرق ، وقد أصدر هذا الأطلس من جديد الأستاذ جورجس جروس جان عام ١٩٧٨ بدار نشر اورز جراف بزيورخ ، مزوداً بتعليق وشروح ، وثمن النسخة العادية ١٢٨٠ فرنك سويسري ، والنسخة المغلفة بالجلد ١٥٦٠ فرنك سويسري ، وعدد نسخ هذه الطبعة ٧٩٠ نسخة

لاعادة نشر الأطلس استخدمت النسخة الأصلية الوحيدة المحفوظة بالمكتبة الوطنية بباريس ، وهذا الأصل فى حالة سيئة ، ولا يسمح لرواد المكتبة بالاطلاع عليه

ويمكن من خلال «المرشد» الملحق بالأطلس أن نتعرف على نحو ٢٣٠٠ مكان على الأطلس . ونستطيع أن نتبين من الأطلس الكثير من المعلومات الخاصة بعلم الفلك والملاحة

ويعتبر هذا الأطلس وثيقة عظيمة تبين الصلات القديمة وطرق الاتصال بين الشرق والغرب فى القرن الرابع عشر


tota aquesta muntanya
de lonch/es apellada arena per
serrayns/ e crestians/ es apellade munts
claris
moltes bones villes/e castels los quals con
baten los huns ab los altres
Per aquest loch passen los mer
cadeers qui entren en la terra del
negres de gineua
apellat vall de darha
Tota aquesta partida tenen gens qui son
enbossats que nols veu hom sino los ulls
e van en tendes/e son caualcades de
camels
sigilmessa
trebelbelt
ASHABA
aquest senyor negre es apellat
musse melly senyor dels negres
de gineua/aquest rey es lo pus
rich/el pus noble senyor de tota
esta partida per labondancia de lor lo
qual se recull en la sua terra
buda
tagaza
sudam
ciutat de melli


ALAMANIA

ويشكل الجزء الثاني من الكتاب مرجعا متكاملا عن إيران، وهو بعنوان « بيانات وتواريخ عن إيران ».
وهكذا فنحن أمام مدخل تاريخي ومعجم علمي، وطابع الكتاب عامة هو النظرة التاريخية الثاقبة، لا مجرد تقديم بيانات مسطحة كتلك التي ألفناها أخيراً في كتب الإرشاد السياحي التي تغمر الأسواق.

Roland Rainer, Anonymes Bauen im Iran. Stadtplanungsabteilung der N.I.S.C. Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, Österreich, 1977
« الأبنية المجهولة الأصل في إيران » - أشرف على هذا الكتاب رولاند رينر الأستاذ بأكاديمية الفنون بفينا، وقد سبق وأخرج مؤلفا مماثلا عن العمائر المجهولة الأصل في « شمال البورجند ». وبديهي أن الجوانب الجمالية والفنية هي محور الجاذبية في هذه الأبنية. وقد ساهم عدد من تلاميذ الأستاذ راينر السابقين في التحضير لهذا المؤلف بثلاث لغات: الفارسية والألمانية والإنجليزية. ويحوي المجلد ١١٦ صورة ملونة و١٢٦ صورة أبيض أسود. وقد قام « الاتحاد الوطني الإيراني لصناعة الصلب » بتقديم العون المادي لهذا المشروع.

Henri Stierlin, Isfahan. Spiegel des Paradieses. Vorwort von Henry Corbin. Atlantis Verlag, Zürich, 1977
« أصفهان، مرآة الجنة » عنوان هذا الكتاب، وهو مؤلف شامل عن أصفهان، التي ازدهرت قبيل نهاية القرن السادس عشر، وصارت في القرن السابع عشر من أشهر مراكز الحضارة الإسلامية في الشرق. كان للشاه عباس الكبير الفضل في تصميم مدينة أصفهان، وتتوسط المدينة ساحة الشاه، وتمتد بقصورها ومساجدها وحدائقها من هذا الميدان، وتشبه في ذلك شكل الجوسق.
يعرض هذا الكتاب بتفصيل كبير لجامع الشيخ لطف الله ومسجد الشاه، ومسجد الجمعة، ومدرسة السلطان حسين، وتلتف هذه الأبنية حول ميدان الشاه. وهي جميعا تمثل الفن الصفوي في إيران أفضل تمثيل، حيث ازدهر فن الهندسة المعمارية بوجه خاص.
ويبرز الكتاب معمار المسجد « كمرآة للجنة »، وتصميم المدينة المترامى كتعبير أيضا عن تصور الجنة. ويجمع الكتاب بين الصورة والتعليق في وحدة متكاملة، تقرب إلينا هذا العالم الديني الذي نشأت منه عمارة المساجد والمدن في العصر الصفوي، حيث كان الحكم في إيران - كما هو معروف - بيد أسرة ملكية شيعية.
ويقدم لهذا المؤلف هنري كوربين H. Corbin بدراسة رائعة بعنوان « المدن كرموز ».

Dieter Brandenburg, Herat. Eine timuridische Hauptstadt. Akademische Druck- und Verlagsanstalt. Graz, Österreich, 1977
« هراه، عاصمة الأسرة التيمورية » (١٣٧٠ - ١٥٠٢ م) - لهذا المؤلف قيمة كبيرة من حيث أنه يعيد تكوين مدينة هراه القديمة من المصادر التاريخية، ويصور علاقة الآثار والمخلفات الراهنة بالمدينة الأصلية في عصر ازدهارها. وقد برز الطراز الفني التيموري أولا بعد أن أصبحت هراه هي العاصمة في عصر « شاه رخ » ابن تيمورلنك.
ولا يكتفي المؤلف ديتر براندنبورج بتقصي العمارة التيمورية وفروع الفن الأخرى في هراه والمؤثرات التي استفادت منها، وإنما يحاول أن يقدم لنا صورة شاملة عن الحياة الاجتماعية والثقافية في المدينة ومظاهرها المختلفة من شعر وتصوف وتاريخ.

Rémy Dor und Clas M. Naumann, Die Kirghisen des afghanischen Pamir. Mit 24 Farbtafeln, 24 Schwarz-Weiß-Tafeln, 2 Karten und mehreren Strichzeichnungen. Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, Österreich, 1978
يجتمع هنا مؤلفان، واحد من علماء اللغويات، والآخر من علماء الأحياء، وقد اشتركا سويا في هذه الدراسة الميدانية في

افغانستان ، وعلى وجه التحديد بمنطقة بامير الكبرى والصغرى ، وذلك لدراسة حضارة « القرغيز » وهم من قبائل البدو الرحل بالمرتفعات العليا . وقيمة هذا العمل تكمن أولا في ندرته وصعوبة التوصل إلى مصادره .
وتشكل قبائل القرغيز (وتسمى بجماعة باميري افغاني) نحو ٥٪ من مجموع سكان الأفغان ، وهم من أصل مغولي ، ويتبعون في حياتهم النظام القبلي ، ويعيشون على الرعي ، وفوق الهضاب العليا التي يعيشون فيها تلتقي حضارات وثقافات متعددة ، ومن القرغيز من ينتمي إلى الدين الإسلامى ومنهم أيضا من يتبع البوذية والهندوكية .

A. von Le Coq, Bilderatlas zur Kunst und Kulturgeschichte Mittel-Asiens. Mit 255 Abbildungen. Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, Österreich, 1977

« الأطلس المصور لتاريخ الفن والحضارة في آسيا الوسطى » ـ في آسيا الوسطى تلتقي فنون الشرق والغرب ويتم الإخصاب الحضاري بينها . هذا هو موضوع الأطلس الرئيسي ، ورغم مضي الأعوام على صدور هذا العمل الفني والعلمي لأول مرة ، فإنه لم يفقد شيئا من قيمته ، وهو ما دعا دار النشر إلى إعادة إصداره من جديد .

Serge Sauneron und Henri Stierlin, Die letzten Tempel Ägyptens. Edfu und Philae. Photos von Henri Stierlin. Atlantis Verlag, Zürich, 1978

« معابد مصر الأخيرة ، معبد الأدفو وفيله »

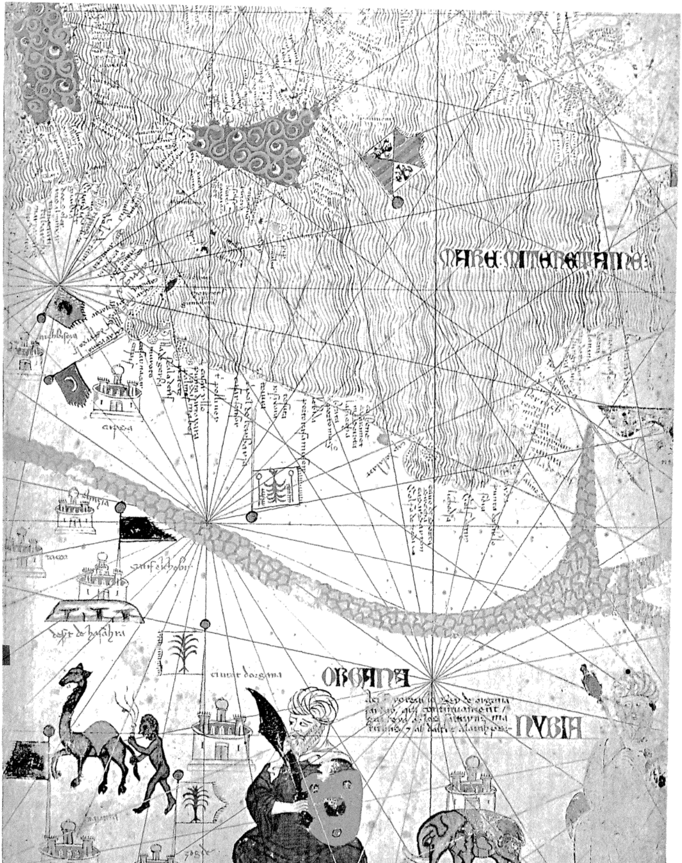
يتكون هذا الكتاب من جزئين ، في الأول يعرف (سونيرون) المدير السابق للمعهد الفرنسي للآثار بالقاهرة ، بعالم الفكر في مصر الفرعونية في عهودها المتأخرة ، ويستخدم لأول مرة نصوصا فرعونية دينية لم تترجم من قبل . ومن المعروف أن العهود الأخيرة من مصر الفرعونية لم تلق العناية التي وجدتها عصور الفراعنة المتقدمة ، ومرجع ذلك هو أن لغة العهود الأخيرة كانت تستخدم عدة ألوف من الحروف ، في حين لم تزد هذه الحروف في العهود الكلاسيكية المتقدمة عن ستمائة حرف .
وفي الجزء الثاني من الكتاب يعرض (شتيرلين) للفن المعماري في عهود الأسر الأخيرة ويتناول بالتفصيل معهد ادفو ، مفندا تهمة الانحدار والضعف الذي غالبا ما يوصف به فن الحقب المتأخرة . ويعتمد الكتاب في مجموعة على فن الإخراج ، والجمع بين النص والصورة ، وفي هذا المجال تبدو قدرات شتيرلين كمتخصص في تاريخ الفن ، وقد سبق وقدم لنا من قبل كتابا رائعا عن إصفهان .

Ägypten. Das alte Kulturland am Nil auf dem Wege in die Zukunft. Raum – Gesellschaft – Geschichte – Kultur und Wirtschaft. Herausgegeben von Heinz Schamp. Mit 58 Fotos, 54 Tabellen, 12 Karten und 38 grafischen Darstellungen. Horst Erdmann Verlag, Tübingen und Basel, 1977

« مصر ، في طريقها إلى المستقبل » ، « أرض الحضارة القديمة على ضفتي نهر النيل والمستقبل » . هذا هو موضوع هذا الكتاب الطموح الذي يرمى إلى تقديم صورة شاملة عن مصر ، تشمل الجوانب الطبوغرافية والاجتماعية والتاريخية والحضارية والاقتصادية . ومعظم موضوعات الكتاب من تأليف مخرجه هينز شامب . وجوانب التوفيق في هذا المجلد عديدة ، منها الأبواب المتعلقة « بالإنسان والمجتمع » و« الفن والحضارة » ، ويضم الكتاب ثبتا للمراجع له فائدته دون شك لمن يريد البحث في أي باب من الأبواب . ولكن لا يمكن إغفال الجوانب السلبية الأخرى ، الناجمة عن تشعب الموضوعات . ولا تحقق الصور واللوح الملحقة بالكتاب المستوى الفني المطلوب في هذا المجال .

*

في سلسلة « تقارير الرحلات القديمة » التي تصدر عن دار نشر اردمان بتوبنجن ، صدر عام ١٩٧٧ مجلد عن أحد الرحالة المصاحبين للحملة الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨ ، وهو


ORGANA
NUBIA

POLONIA
BOEMIA
GERMANIA
BAVARIA
PANONIA
VNGARIA
mons cipius
flum danoui
flum pinsua

Vivant Denon's „Mit Napoleon in Ägypten. 1798–1799", herausgegeben von *Helmut Arndt.* Horst Erdmann Verlag, Tübingen und Basel, 1977

وخارج السلسلة المذكورة أعلاه صدر مجلد آخر يعود إلى القرن السابع عشر، وهو ليس بتقرير رحلة بالمعنى الدقيق، وإنما هو أشبه بيوميات مسافر في بلاط شاه إيران، وعنوانه:

Engelbert Kaempfer's „Am Hofe des persischen Großkönigs. 1684–1685", herausgegeben von *Walther Hinz.* Horst Erdmann Verlag, Tübingen und Basel, 1978

Ernst Hammerschmidt, Codices Aethiopici I. Illuminierte Handschriften der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz und Handschriften vom Tanasee. Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, Österreich, 1977

هذا هو الجزء الأول من ثبت المخطوطات الأثيوبية الهامة المحفوظة بمكتبة الدولة ببرلين، وهو صورة طبق الأصل من الأصل الذي نشر من قبل. وكالمعتاد يسجل هذا الفهرس عناوين المخطوطات ويقدم لها ويعرف بمضمونها وينقل نبذا عنها، ويضم كذلك لوحات ملونة تمثل أهم هذه المخطوطات.

Hartmut Elsenhans, Algerien. Koloniale und postkoloniale Reformpolitik. Arbeiten aus dem Institut für Afrika-Kunde. Hamburg, 1977

موضوع هذا الكتاب هو السياسة الإصلاحية في الجزائر قبل الاستقلال وبعده. على أن المؤلف يركز اهتمامه في النهاية على الحاضر، ويعرض عرضا سريعا لأسلوب هذه السياسة الفرنسية في الجزائر في الفترة من عام ١٩٥٤ حتى عام ١٩٦٢.

يدرس المؤلف السياسة الزراعية في الجزائر منذ الثورة الزراعية عام ١٩٧١، وما تتضمنه من تبعات سياسية واجتماعية حضارية. وينتهي من هذه الدراسة إلى أن التطور الزراعي يسير قدما مع التطور الصناعي ويتآلف معه. ولا يكتفي المؤلف «هلموت الزنهنز» بالوقوف عند الجزائر وإنما يعقد العديد من المقارنات مع نماذج التطور في البلدان النامية الأخرى، ويحلل أبعاد وظيفة الدولة في عملية التنمية، وما يتعلق بذلك من مواقف اجتماعية وسيكولوجية وتنظيمية.

Mohamed El-Azzazi, Die Entwicklung der Arabischen Republik Jemen. Bochumer Materialien zur Entwicklungsforschung und Entwicklungspolitik, Band 7. Horst Erdmann Verlag, Tübingen, 1978

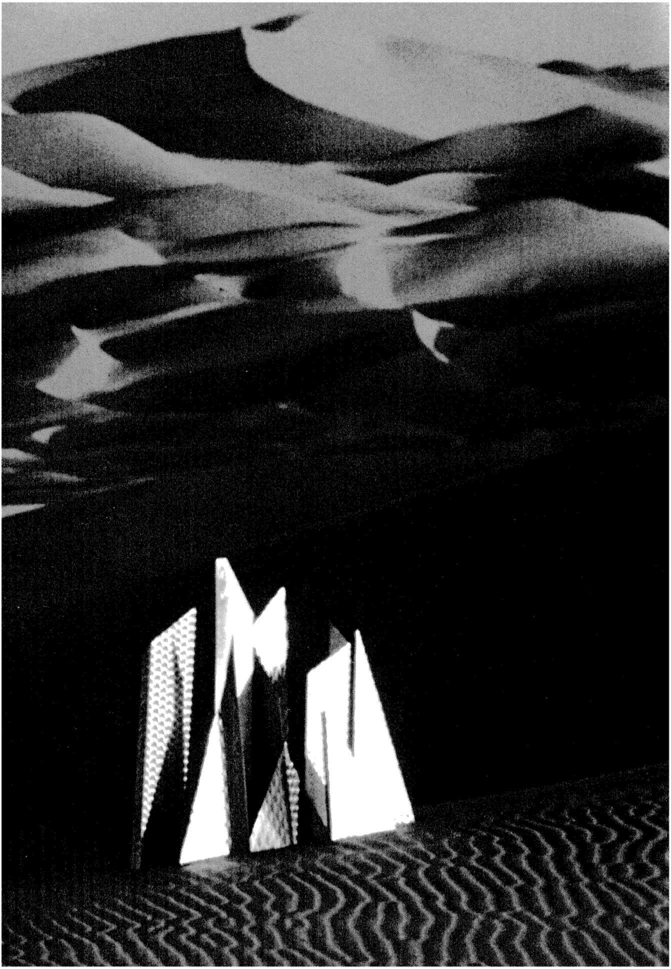
عمل مؤلف هذا الكتاب لسنوات بالمعهد القومى للإدارة العامة بجمهورية اليمن العربية، وقد أمدته هذه الفترة بالمادة اللازمة لبحثه وبالخبرة المباشرة.

ويطرح المؤلف قضايا العلاقة بين النظام الإداري السياسي والبنية الاجتماعية في اليمن، وخلفية هذه العلاقة تمثلها الأطر الاقتصادية والسياسية والدينية وتطورها.

ولا يقف الباحث عند اليمن الشمالية وإنما يتعدى ذلك إلى الظواهر المشابهة في غيرها من الدول النامية مما يكسبه بحثه بعدا هاما.

Mitteilungen des Deutschen Orient-Instituts, Nummer 10: Entwicklungsprobleme der arabischen Erdölstaaten. Deutsche Tagung: Forschung und Dokumentation über den Modernen Orient vom 11.–12. Oktober 1976. Deutsches Orient-Institut, D-2000 Hamburg 13, Mittelweg 150.

يضم هذا المجلد بحوث ومناقشات المؤتمر الذي عقد عام ١٩٧٦ في هامبورج عن مشاكل التنمية في دول البترول العربية، وقد نظم هذا المؤتمر معهد الشرق الألماني بهامبورج بعنوان «صعوبات التنمية في الدول المنتجة للبترول في الشرق الأدنى». ويضم المجلد أبحاث السادة: عزيز القصاص، وكلوس روده، ورينهارد ستيفيج، توماس كوزينوفسكى، فولفجانج كوبر، فوزي سعد الدين، منير أحمد، وكيسمات بوريان.



FIKRUN WA FANN 31